



انتشارات نیلوفر

کلود عداّس

در جستجوی کبریت احمر

زندگانی ابن عربی



ترجمة فریدالدین رادمهر

در جست و جوی کبریت احمر
زندگانی ابن عربی

در جست‌وجوی

کبریت احمر

زندگانی ابن عربی

کلود عداّس

ترجمه

فریدالدین رادمهر



انتشارات نیلورم

این کتاب ترجمه‌ای است از

Quest for the Red Sulphur
Claude Addas

سرشناسه	: عدّاس، کلود. Addas Claude
عنوان و نام پدیدآور	: در جست‌وجوی کبریت احمر: زندگانی ابن عربی / کلود عدّاس؛ ترجمه فریدالدین رادمهر.
مشخصات نشر	: تهران، نیلوفر، ۱۳۸۷.
مشخصات ظاهری	: ۵۳۶ ص.
شابک	: 978-964-448-378-3
وضعیت فهرست‌نویسی	: فیبا
یادداشت	: عنوان اصلی: Ibn Arabi ou La quete du Soufre Rouge
یادداشت	: کتاب حاضر از متن انگلیسی با عنوان Quest for the Red Sulphur the Life of Ibn Arabi به فارسی برگردانده شده است.
موضوع	: ابن عربی، محمدبن علی، ۵۶۰-۶۲۸ ق. - سرگذشتنامه.
شناسه افزوده	: رادمهر، فریدالدین، ۱۳۳۸ - مترجم.
رده‌بندی کنگره	: ۱۳۸۷ ۲ الف / ۲۷۹ BP
رده‌بندی دیویی	: ۲۹۷/۸۹۲۴
شماره کتابشناسی ملی	: ۱۲۱۸۰۲۷



انتشارات نیلوفر خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، تلفن: ۶۶۴۶۱۱۱۷

کلود عدّاس

در جست‌وجوی کبریت احمر

ترجمه فریدالدین رادمهر

حروفچینی: شبستری

چاپ دیبا

چاپ اول: تابستان ۱۳۸۷

شمارگان: ۲۲۰۰ نسخه

حق چاپ محفوظ است.

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۴۴۸-۳۷۸-۳

۹۵۰۰ تومان

ترجمه فارسی این کتاب تقدیم به:

پدر و مادر

فَاخْبِرْنِي أَيُّهَا الصَّدِيقُ أَيْنَ تُرِيدُ أُرْسِدُكَ عَلَى الطَّرِيقِ،
وَمِنْ أَيِّنَ أَقْبَلْتَ وَإِلَى أَيِّنَ أَمَلْتَ؟
قُلْتُ: خَرَجْتُ فَارًّا مِنْ ذُلُولِ أُرَيْدُ مَدِينَةَ الرَّسُولِ
فِي طَلَبِ مَقَامِ الْأَزْهَرِ وَالْكَبْرِيتِ الْأَحْمَرِ.

به من بگو ای یار کجا خواهی تا تو را برَم؟
از کجا آمده‌ای و به کجا آرزو مندی؟
گفتم: از پستی‌ها گریختم و برون آمدم
چه که می‌خواهم به شهر رسول خدا رَوَم
به جست و جویِ مقامِ اَزْهَر و
کبریتِ احمر

ابن عربی، کتاب الاسرا

فهرست مطالب

۱۱	سخنی از مترجم فارسی
۳۱	یادداشت مترجم انگلیسی
۳۳	پیشگفتار
۳۵	مقدمه
۵۳	۱. مولد و موطن
۵۳	اندلس از آن خداست
۶۲	حاتم طائی تبار
۷۷	ایّام جاهلیّه من
۸۷	۲. رسالت
۸۷	آنگاه که خدا مرا به خود خواند
۱۰۴	ورود به طریقت
۱۱۶	صوفیان غرب اسلامی به روزگار ابن عربی
۱۳۰	شیوخ اشبیلیه
۱۴۹	۳. انتخاب
۱۴۹	قرطبه، مکاشفه عظیم
۱۵۹	اشبیلیه: عزلت‌ها و تجلیات
۱۷۷	۴. ابن عربی و فرزندگان اندلسی
۱۸۳	تحصیلات ابن عربی در حوزه دینی برحسب اجازه‌نامه وی
۱۸۷	تحصیل ادب بر اساس کتاب محاضرة الابرار
۱۹۱	تحصیلات کلامی و فلسفی

۲۰۵	۵. اَرْضُ اللَّهِ الْوَاسِعَةُ
۲۰۵	أَنَا الْقُرْآنَ وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي
۲۱۹	وارث ابراهیم
۲۳۵	۶. فاس
۲۳۵	مرا به نور برد
۲۵۱	چهره‌ای بدون قفا
۲۶۷	معراج
۲۹۳	۷. تودیع
۳۱۳	۸. حج اکبر
۳۱۳	شرق تحت سیطره ایوبیان
۳۳۱	سفر به مرکز ارض
۳۵۹	در ظلال کعبه
۳۷۱	۹. عبادم را نصیحت نما
۴۱۱	۱۰. دمشق، مأمن انبیاء
۴۱۱	ابن عربی و فقهای سوریه
۴۳۱	ملاقات دو خاتم
۴۷۵	فرجام
۴۸۱	ضمائم
۴۸۱	۱. روز شمار زندگانی ابن عربی
۴۹۴	۲. ابن عربی و نحوه ارتباط وی با صوفیان متعدد در غرب جهان اسلام
	۳. فهرست مشایخ و معلمان که قواعد دینی و شرع و سنت را در جهان اسلامی در غرب تعلیم می دادند و ابن عربی کراراً به آنان اشاره دارد
۴۹۵	۴. ادیبانی که در غرب جهان اسلام با ابن عربی مراوده داشته‌اند
۴۹۹	۵. چهار سلسله خرقة اکبریه
۵۰۱	کتاب شناسی
۵۰۹	منابع خطی
۵۰۹	منابع چاپی
۵۱۷	فهرست اعلام

سخنی از مترجم فارسی

هر آنگاه که آدمی به شرح احوال و زندگانی یکی از فرزندگانِ عالمِ انسانی نظر می‌کند، و عاقبت و مآل آنان را می‌بیند و آثار ایشان را می‌خواند، گویی به ساحتی دیگر می‌رود و از زمان و مکانی متفاوت خبر می‌گیرد. همه چیز در عالم واقع ما رنگ می‌بازد و کلّ هستی دیگرگون می‌شود و جهانی نو پدیدار می‌گردد. تو گویی که آدمی به مملکتی دیگر وارد می‌شود که بی آنکه هراسی در دل افکند، بسی غریب می‌نماید. در چنین مواردی، انسان چونان پرنده‌ای است که از زمینِ روزمرگی زندگی به فضای خوشِ آزادگی پر می‌کشد و به هر سو که خواست به پرواز در می‌آید اما اگر به «طیران آدمی» بیاندیشد. خوش ساحتی است آنجا که نفوسی مانند مولانا و نیچه و ابن عربی می‌زیند، جایی است که دیگر رنجِ حیات نیست، غمِ روزگار نیست، دغدغهٔ عالم و آدم نیست، اما فکر و رأی و اندیشه هست، چه که اینجا ساحت روح و روان است. در این مملکت، اجسام و اجساد را حکمی نیست، بلکه عالمِ ارواح است بی آنکه اشباح نماید؛ به عبارتی، نوعی قیامت و رستخیز در کار است.

آنان که سودای سفر به کشور معرفت در سر ندارند، به کنار؛ اما آنان که عزم سفر می‌کنند و به لسان جان می‌گویند «ما به فلک می‌رویم عزم تماشا که راست»، به خوبی می‌دانند که گاه ورود به این ممالک معرفت و داناییِ اذنِ ورود می‌طلبد. اگر شرایط ورود حاصل آید، برخی نگاهی گذرا دارند و بعضی، بیشتر می‌مانند و گاهی نیز، اما به ندرت، معدودی مقیم می‌شوند، به طوری که دیگر از آنجا بیرون نتوانند شد. اینان را ساکنان شهر بند دل نامند. از نظر اینان هر یک از بزرگان معرفت، به مثابهٔ یک کتاب است.

بی تردید در مصطلحات همهٔ ادیان، یکی از کهن‌ترین کلمات، «کتاب» است. معانی کتاب بی شمار است. نخست، این کتاب ظاهری است که همه می‌شناسند. اما گاه گفتند که همه عالم، کتاب حق تعالی است. سراسر دنیا مانند کتابی است که اگر نتوان بعضی کتب را به بهانه ناآشنایی با زبان آن خواند، ولی این کتاب به لغتی است که خواندنش بر همگان ممکن و مقدور است. نخستین سطور این کتاب، آن است که همه چیز، نیست خواهد شد و بقائی در این دنیا نیست؛ به تعبیرِ ملیح الهی «کل شیء هالک» یا «کل من علیها فان» یا به زبان مولانا «نیستی هستی نماست». گاهی مراد از کتاب، کتابی است که خداوند می‌نگارد و هر از گاهی، به بندگان می‌نماید، گاه توراتش خوانند و گاه انجیل و گاه قرآن؛ به تعبیر ابن عربی، «الواح توراۃ و مصحف قرآن»^۱.

گاهی مراد از کتاب، نقش آدمی است. آنان که با ادبیات دینی آشنایند، این مصرع را از علی مرتضی یافته‌اند: «انت الکتاب المبین الذی / باحرفه يظهر المضمّر»^۲ یعنی آدمی کتابی است، سراسر لفظ و معنا. آدمیان آن کتاب‌هائی‌اند که به دست خود، خویش را می‌نگارند. در اینجا کتاب‌ها می‌توان دید با حجم‌ها و شکل‌های گوناگون؛ برخی شامل چندین مجلدند، بعضی یک جلد و بعضی، فقط شامل چند صفحه و کتاب عده‌ای فقط یک ورق است و حتی گاهی، کسانی تنها یک سطر و یک کلمه‌اند. یکی از معانی کتاب، پیامبر خداست. هر یک از رسولان الهی، کتابی است که هیچ کتابی را با آن مقایسه نتوان کرد. حال کتابی در کتابی خطاب به کتابی گفته است: «اقرء کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا» یعنی پیامبر خدا در قرآن، آدمی را به این دعوت

۱. ابن عربی گفت:

لقد صار قلبی قابلاً کل صورة	فرعی لغزلان و دیر لرهبان
و بیت لاوئان و کعبة طائف	و الواح توراۃ و مصحف قرآن
ادین بدین الحب انی توجهت	رکائبه فالحب دینی و ایمانی

ابن عربی: ترجمان الاشواق، دار بیروت للطباعة والنشر، بیروت، ۱۹۸۱م ص ۴۴-۴۳.

۲. منسوب به حضرت علی است:

اتزعم انک جرم صغیر	و فیک انطوی العالم الاکبر
انت الکتاب المبین الذی	باحرفه يظهر المضمّر

حضرت علی: دیوان، دارالنشر للطباعة، بیروت، لبنان، ۱۹۸۲م ص ۲۳.

می‌کند که کتاب خویش بر خوان.

یکی از دلکش‌ترین و جذاب‌ترین و خواندنی‌ترین کتاب‌ها، کتاب زندگی معاریف نوع انسانی است، یعنی آنان که به بزرگی معروفند. کارل یاسپرس، یکی از این بزرگان، در مقدمه کتاب بزرگ خویش، فلاسفه بزرگ، بحثی درباره بزرگی کرده است و می‌گوید: «انسان بزرگ به مثابه بازتابی از کل هستی است که قابل دگرگونی‌های بی‌پایان است. نه تفسیر چگونگی او را پایانی است، نه توضیح جوانب وجود او را نهایتی. او آینه هستی‌نما، بازتاب دهنده و جانشین هستی است. مناظر سطحی دنیا او را همراه نمی‌گرداند، بلکه او در متن حقیقت وجود، به هدایت هستی مطلق راه می‌سپرد و رهبری می‌گردد. در عین حال، پدیدار شدن او در جهان، رخنه‌ای است از گذرگاه هستی برای شناسایی کائنات. این تجلی یا به صورت فروغ زیبای کمال است یا در قالب شکست فاجعه‌بار، یا مانند آرامش معماگونه در جنبشی لایزال، که اعماق زندگی او را روان می‌بخشد و اینچنین است که زندگیش بیانگر تعالی جهان برترین است.»^۳

بی‌گمان ابن عربی یکی از آنان است که باید عظیمش خواند. ابن عربی چونان کتابی است که از همه انواع کتب و به معانی گوناگون کتاب، می‌توان در او سراغ گرفت. به عبارت دیگر، با مطالعه ابن عربی، با کتاب از کتاب، کتاب اندر کتاب می‌توان خواند. او یکی از عارفانِ فلیسوفی است که نمی‌توان در تاریخ اندیشه، به سهولت از وی گذشت. بی‌آنکه درباره وی داوری شود، باید گفت که سیر تفکر در جهان اسلام، با ورود تفکرات ابن عربی، به قبل و بعد از ابن عربی تقسیم شد. آنان که بعد از وی آمدند، خواه با وی موافق بودند و خواه مخالف، جملگی از وی تأثیر پذیرفتند. موافقانش وی را به تقدیس ستودند و مخالفانش حکم کفر و ارتدادش را صادر کردند، و گویا این خصیصه زمانه است که باید میان افراط و تفریط یکی را برگزید و نمی‌توان به سلامت، راه میانه گرفت.

نحوه زندگی ابن عربی و احوال او و محیطی که در آن می‌زیست و اسفاری که کرد و

۳. یاسپرس: بودا، ترجمه اسدالله مبشری، نشر نقره، ۱۳۶۴ ش، ص ۲۸-۲۹.

آثاری که نوشت و شاگردانی که تربیت کرد و مشایخی که به محضرشان حاضر شد و افکار و باورهایی که داشت و از منظری که به تصوّف نگریست، جملگی جذّابیت‌های پژوهش در حوزه ابن عربی به شمار آید. تمام این موارد خالی از نگاه وی به دین و تدیّن نیست و گویی هر آنچه بنوشت و بکرد و بفهمید، با دین و مذهب عجین بود. در عصری که وی می‌زیست، در شرق و غرب عالم اسلامی جنگ‌هایی میان مسیحیان و مسلمانان برپا بود که اگر چه از مطامع و مکاید اهل سیاست برمی‌خاست، اما ظاهرآ به بهانه دین صورت می‌گرفت. اگر چه این جنگ‌ها جز کشتار و دمار حاصلی در بر نداشت، اما سبب آشنایی مسیحیان و یهودیان اسپانیا با فرهنگ و تمدّن مسلمانان شد. عرفان مسیحی و افکار عرفانی یهودی در عصری که ابن عربی می‌زیست، چنان بسط یافت و ترقّی حاصل کرد، که ابدأً قابل مقایسه با پیش از این واقعه نیست.^۴ شاید شروع عصر نوین در اروپا را باید با این حادثه مربوط دانست.

این عصر یعنی قرن ششم و هفتم هجری مصادف با قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی عصری است که می‌توان آن را دوره طلایی ظهور مشاهیر فلسفه و عرفان در تمامی ادیان محسوب داشت.^۵ نفوسی نظیر عطار و شیخ اشراق و ابن عربی و مولانا و شمس تبریزی و اوحدالدین کرمانی، شیخ شهاب سهروردی، عبدالقادر گیلانی، ابن رشد، نجم‌الدین رازی، روزبهان بقلی، ابن طفیل، ابن باجه و موسی بن میمون از جامعه اسلامی، و توماس آکویناس و فرانسیس قدیس و دومینیک قدیس، مایستر اکهارت،

۴. بنگرید به استیفن فانینگ: عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۳ش که تنها با مقایسه جدولی که در آخر کتاب مزبور آمده است می‌توان دید که چهار پنجم عارفان مسیحی از حوالی ۱۲۰۰م به بعد ظاهر شدند که اگر شهرت و معروفیت آنان نیز ملحوظ گردد، در این صورت باید گفت، اکثریت قریب به اتفاق عارفان مسیحی پس از این دوران ظاهر شدند. برای نمونه همان اوان که ابن عربی می‌زیست، فرانسیس قدیس نیز ظاهر شد. در مورد عرفان یهودی نیز بنگرید به گرشوم شولم: جریانات بزرگ در عرفان یهودی، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۵ش.

۵. پیش از این کارل یاسپرس به یک دوره محوری قائل بود که حوالی قرن ششم و پنجم قبل از میلاد مسیح رخ داد و برخی از مشاهیر عالم انسانی در آن عصر در اکناف و اطراف عالم ظاهر شدند. برای تفصیل این معنا بنگرید به یاسپرس، آغاز و انجام تاریخ، ترجمه محمد حسن لطفی، نشر خوارزمی، ۱۳۶۳ش.

ریمون لول، برنار کلرویی، لوتگارد قدیس، گیللموس شامپویی، پطرس آبلارد و بوناونتوره، راجر بیکن، آلبرت کبیر، بوئتیوس داسیایی از تمدن مسیحی، و ابوالغیا، موسی دی لئون، یهودای حسیدی، الیعزر بن یهودا، الیعزر ورمزی و یاکوب هَلوی از قوم یهود، و بسیار کسان دیگر که نامشان در این فهرست نیامد، در همین عصر ظاهر شدند و بر رونق دانش و فرهنگ و معرفت عالم افزودند. لذا توجه به ابن عربی از این بابت نیز ضروری می‌نماید.

در اینجا نباید که نمی‌توان، حتی به طور خلاصه و موجز، یک کتاب‌شناسی در حوزه ابن عربی پژوهی فراهم آورد، چنانکه در مورد اشخاص گوناگون نظیر مولانا صورت گرفته است. نیت مترجم آن نیست که ولو به اجمال، مختصری در این خصوص فراهم آورد، بلکه می‌کوشد تا نشان دهد تا چه حد متفکران عصر حاضر به ابن عربی پرداخته‌اند.

اعتناء به حوزه فکری ابن عربی در قرن اخیر، در حلقه اندیشمندان شرقی، تداوم کوشش‌های هفت قرن پیش بود، که از این نکته نباید تعجب کرد، اما علاقه غربیان به ابن عربی در همین قرن، تازگی داشت. شروع ماجرا را باید از متفکر بزرگ آسین پالاسیوس دانست.^۶ او که کشیش کاتولیک و استاد بی چون و چرای زبان و ادبیات عربی بود، بر حسب وطن دوستی‌اش، اسپانیا، کوشش شگرفی در شناسایی مشاهیر اسپانیا مبذول داشت. از نظر وی اسپانیا به دو برهه تاریخی، اسپانیای مسلمان و اسپانیای مسیحی تقسیم می‌شد. البته وی ابن عربی را در اسپانیای اسلامی یافت و کتابی در وصف ابن عربی نگاشت که یکی از بزرگترین پژوهش‌ها در وصف اوست که به عربی نیز ترجمه شد.^۷ او نه فقط درباره ابن عربی نوشت، بلکه از طریق ابن عربی، با

۶. آسین پالاسیوس Miguel Asin Palacios برای فارسی‌زبانان آشناست بنگرید به آسین پالاسیوس: فلسفه عرفانی ابن مسره، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر مرکز، ۱۳۸۶ش.

۷. این کتاب در چهار بخش تدوین شده است؛ عبدالرحمن بدوی آن را به عربی در آورد؛ آسین پالاسیوس، ابن عربی، حیات و مذهب، ترجمه و قدم له عبدالرحمن بدوی، مصر، ۱۹۶۵م. جالب این است که این کتاب از روی ترجمه عربی به فارسی در آمد، آسین پالاسیوس: زندگی و مکتب ابن عربی، با مقدمه دکتر عبدالرحمن بدوی، ترجمه حمید رضا شیخی، انتشارات اساطیر، ۱۳۸۵ش.

بسیاری از متفکران اسپانیا که بسی گمنام بودند، آشنا شد که حاصل یکی از این پژوهش‌ها کتابِ خوبِ فلسفهٔ عرفانی ابنِ مسرّه است.^۸ او به مقایسهٔ ابنِ عربی با عارفان مسیحی نیز پرداخت و به تأثیر ابنِ عربی در ریمون لول^۹ و کتابِ کمدی الهی دانته اشاراتی داشت.^{۱۰} اما اگر کسی مانند لویی ماسینیون چنانکه در حقّ حلاج سخن گفت، به ابنِ عربی می‌پرداخت یقین است از جمله آثار ماندگارِ این زمینه محسوب می‌گشت، چنانکه همان چند برگگی که در مصائبِ حلاج در وصف ابنِ عربی نوشته است، اگرچه خالی از نکته نیست، اما ظرائف معاشناختی کار وی را حکایت می‌کند.^{۱۱}

تحقیقاتِ وی ممهّد طریق برای سایر مستشرقان گشت^{۱۲} چنانکه رینولد آلن نیکلسون که در ایران در زمرهٔ مولوی شناسان شناخته می‌شود، نگاهی معطوف به ابنِ عربی داشت و هم یادداشت‌هایی بر فصوصِ نوشت و هم ترجمانِ الاشواقِ ابنِ عربی را به انگلیسی ترجمه کرد.^{۱۳}

نیکلسون نه فقط خود به ابنِ عربی و مولانا توجه داشت بلکه شاگردان ممتاز خود را تشویق کرد تا به ابنِ عربی پردازند. یکی از این کسان همانا ابوالعلاء عقیفی است که بی‌گمان باید او را یکی از بزرگترین ابنِ عربی‌شناسان دانست. کتاب او، فلسفهٔ

۸. این کتاب به ترجمهٔ این قلم منتشر شده است.

9. Ramon Lulle

۱۰. مجموعهٔ مقالات وی در مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات فارسی دانشگاه تهران منتشر شده است.
۱۱. L. Massignon معروف است و کار وی در خصوص حلاج نیز به فارسی در آمده است، ماسینیون: مصائب حلاج ج ۲-۱، ترجمهٔ سید ضیاءالدین دهشیری، نشر انتشار، ۱۳۶۳ش و ۱۳۷۲ش.
۱۲. در اینجا باید به اهتمام ادوارد براون اشاره کرد که در تاریخ ادبیات ایران، صفحاتی را به وی اختصاص داد؛ براون: تاریخ ادبیات ایران، ج ۲، از فردوسی تا سعدی، ترجمهٔ غلام حسین صدری افشار، نشر مروارید، ۱۳۵۱ش. وی بیان می‌کند که چرا باید در کتاب تاریخ ادبیات فارسی، به ابنِ عربی پرداخت.
۱۳. کتاب اول نیکلسون Rinold Alen Nicholson به فارسی در آمده است، نیکلسن: یادداشت‌هایی دربارهٔ فصوص الحکم ابنِ عربی، با مقدمه و ترجمهٔ اوانس اوانسیان، دانشگاه تهران، ۱۳۶۲ش. همینجا باید گفت که اهتمام مترجم مزبور ستودنی است.

عرفانی ابن عربی در عدادِ بهترین آثار در نوع خود است.^{۱۴} وی آشنایی خود با ابن عربی را مدیون نیکلسون می‌داند و همیشه به این مطلب اشاره می‌کرد. همو با راهنمایی نیکلسون بهترین چاپِ فصوص الحکم ابن عربی را همراه با شرح و تعلیقات عرضه داشت.^{۱۵} اهتمامِ عفیفی در معرفتی ابن عربی محدود به همین دو نبود بلکه در سلسله مقالات خود این وظیفه را کامل نمود.^{۱۶} آنان که در جهان معاصر عرب به ابن عربی پرداختند، و امدارِ تعلیمات و تالیفات وی‌اند.

یکی از غریبان که به ابن عربی توجه وافر داشت، هانری کُربن است که تَضَلُّع وی دربارهٔ شیخ اشراق، سهروردی بی حرف و حدیث است.^{۱۷} در عین حال تحقیقات وی در فرهنگ ایرانی، او را از چند جنبه با ابن عربی آشنا ساخت. از سویی، کتاب معروف تخیل خلاق در عرفان ابن عربی را نوشت^{۱۸} و از طرف دیگر، به شارحانِ ابن عربی پرداخت و عاقبت به همت وی منتخباتی از آثار حکمای ایرانی، فراهم آمد^{۱۹}؛ و از

14. A.E. Affifi: *The Mystical Philosophy of Muhyid Din- Ibnul Arabi*, Ashraf Press, Lahore, Pakistan, 1964.

۱۵. بنگرید به ابن عربی: فصوص الحکم ج ۲-۱، قاهره، ۱۹۶۳م و نیز افست در انتشارات دانشگاه الزهراء ۱۳۶۰ش. استاد جلال‌الدین آشتیانی کار عفیفی را در این خصوص «در خور ستایش فراوان» می‌داند، بنگرید به آشتیانی: شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم، دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۱، ۱۳۶۵ش، مقدمه، ص ۸۸. گفتنی است که استاد آشتیانی بر تعلیقات عفیفی خرده هم گرفته‌اند، برای نمونه بنگرید به همان شرح مقدمهٔ قیصری، ص ۳۹۴-۳۹۲ پاورقی.

۱۶. خود ابوالعلاء عفیفی به قلم خود کارنامه‌ای در این باره به دست داده است، بنگرید به الکتاب التذکاری محیی‌الدین بن عربی، فی الذکری المئوية الثامنة لمیلاده، دارالکتاب العربی للطباعة و النشر، قاهره، ۱۹۶۸م، الفصل الاول، ابن عربی فی دراساتی، للدکتور ابوالعلاء عفیفی، ص ۵ به بعد. در اینجا عفیفی سابقهٔ آشنایی خود را با ابن عربی به سال ۱۹۲۷ در محضر استاد نیکلسون معلوم می‌دارد.

۱۷. Henry Corbin فرانسوی الاصل و مصحح مجموعهٔ سه جلدی مصنفات سهروردی است.
۱۸. نیک‌بختانه این کتاب به فارسی در آمده است: هانری کربن: تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمهٔ انشاء الله رحمتی، نشر جاسی، ۱۳۸۴ش.

۱۹. گنجینهٔ نوشته‌های ایرانی، منتخباتی از آثار حکمای ایرانی، از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر، ج ۴-۱، به اهتمام سید جلال‌الدین آشتیانی، با مقدمهٔ فرانسوی هانری کربن، نشر انجمن فلسفه مشهد، ۱۳۵۵ش.

سوی دیگر با یکی از مخالفان ابن عربی به نام شیخ احمد الاحسایی آشنا شد و آنقدر شیفته وی شد که در چندین کتاب خود، به بحث درباره وی نشست و حتی شرح حالی از وی عرضه داشت.^{۲۰}

در پی کُربن، البته باید از توشیهیکو ایزوتسو ذکر شود که در تطابق آراء ابن عربی با آیین بودایی ذن کوشش‌های مستمری به خرج داد.^{۲۱} وی در عین حال در کتاب ماندگار «صوفیسم و تائوئیسم» کوشید تا در دل آراء ابن عربی، توجیهی برای عقاید مکتب تائوتیسم بیابد.^{۲۲} البته بعد از وی، ساچیکو موراتا همین راه را تعقیب کرد و به نوعی وحدت در دو مکتب مزبور رسید.^{۲۳} هم‌وطن دیگر وی تاکشیتا نیز کتاب «نظریه ابن عربی درباره انسان کامل و جایگاه آن در تاریخ تفکر اسلامی» را پرداخت.^{۲۴} در اینجا باید از سهم شایان توجه سید حسین نصر در شناسایی ابن عربی به جهان غرب نیز یاد کرد که اگر چه در خور اعتناء است اما بیشتر به معرفتی سطحی وی پرداخته است.^{۲۵} در میان غربیان، بی چون و چرا باید رتبه یک

۲۰. یکی از مواردی که ابن عربی و شیخ احمد احسایی در کنار هم قرار داده شده‌اند، کتاب زیر است: هانری کربن: ارض ملکوت، کالبد انسان در روز رستاخیز، از ایران مزدائی تا ایران شیعی، ترجمه سید ضیاءالدین دهشیری، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۵۸ ش. البته کُربن کتاب زیر را به شیخیه اختصاص داد، هنری کربن: مکتب شیخی، از حکمت الهی شیعی، ترجمه فریدون بهمنیار، نشر تابان، ۱۳۴۶ ش، ۱۹۶۷ م.

۲۱. Toshihiko Izutsu که برخی از آثارش به فارسی ترجمه شده است، از جمله نخستین آنها، ایزتسو: خلق مدام در عرفان اسلامی و آیین بودایی ذن، ترجمه و مؤخره منصوره کاویانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.

۲۲. توشیهیکو ایزوتسو: صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، نشر روزنه، ۱۳۷۸ ش.

23. Murata, Sachiko: *The Tao of Islam*, Albany University, 1992.

24. M. Takeshita: *Ibn Arabi's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought*, Tokyo, 1987.

۲۵. خصوصاً این کتاب وی که در اصل به انگلیسی نوشته شده است و بعد به فارسی در آمد، سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ابن سینا، سهروردی، ابن عربی، ترجمه احمد آرام، نشر امیر کبیر، چ ۱، ۱۳۵۶ ش. آثار دیگر سید حسین نصر نیز از آنجا که به شناساندن مشاهیر و فرهنگ و

را به ویلیام چیتیک اختصاص داد که در خصوص ابن عربی و تحلیل آراء و افکار و ترجمه آثار او و البته شارحات آثار وی اهتمامی شگرف کرده است. او که شروع کار خود را تصحیح عالمانه و استنادانه شرح فصوص الحکم اثر جامی قرار داد^{۲۶}، در ادامه راه، به ترجمه و تحلیل آراء ابن عربی پرداخت که برخی از آنها در نوع خود، کم نظیر است.^{۲۷} بعدها به ذکر جمیل کلود عدّاس به قلم چیتیک اشاره خواهد شد. محققان غربی، حتی اگر حوزه کارشان ابن عربی نبود، باز هم از ابن عربی یاد می کردند و هر کجا که دست می داد مقاله ای درباره وی می نوشتند. از جمله می توان به مونتگمری وات و لوئی گاردی اشاره کرد.^{۲۸} باید اذعان داشت که در این اواخر، کتاب تیتوس بورکهارت حاکی از توغل مؤلف در این خصوص است زیرا مناظر نوینی از تفکرات ابن عربی را در خصوص نجوم و افلاک فرا چشم قرار می دهد.^{۲۹} با این وصف یکی از بهترین تحقیقات غربی در زمینه ابن عربی، اثر خوتکیویچ است که کتاب ختم الاولیاء را نوشت که بی شک، در نوع خود بهترین است.^{۳۰} در عین حال همو کوشید تا شرح حالی توام با تطوّر عقاید ابن عربی تحت عنوان «دریای بی کران» فراهم آورد که

→ تمدن اسلامی نظر دارد، کتب ارزشمندی است اما خالی از تحلیل دقیق و عمیق در ابعاد گوناگون مسائل است.

۲۶. William C. Chittick اثر معروفش در ایران منتشر شده است، جامی: نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک، و پیشگفتار سید جلال الدین آشتیانی، نشر انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶ ش.

۲۷. چیتیک، عوالم خیال، ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکائی، نشر هرمس، ۱۳۸۴ ش.

۲۸. برای هر دو مقاله به منبعی که پیش از این یاد شد، بنگرید؛ کتاب التذکاری ص ۱۰۷ و ۲۶۹، مقاله وات Montgomery Watt: The Women Pilgrims و مقاله گاردی Louis Gardet: Ezperinxe et gnose chez Ibn Arabi است.

29. Titus Burckhardt: *Mystical Astrology according to Ibn Arabi*, Trans. Bulent Rauf, Gloucestershire, England, 1977.

۳۰. بنگرید به Michel Chodkiwicz: *Seal of the Saints*, Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn Arabi, trans. Liaain Sherrard, The Islamic Texts Society, Cambridge, 1993.

بسیار جذاب و خواندنی است.^{۳۱} همزمان با وی، اما قدری پیشتر، رالف آستین توانست دو کتاب روح القدس و درة الفاخره از ابن عربی را ترجمه کند و کتاب خوبی تحت عنوان صوفیان اندلسی را فراهم آورد که برای آشنایی با مشایخ صوفیان در اندلس اثری بی همتا به شمار آید.^{۳۲} افزون بر وی، باید از تحقیقات منیف استفان هیرتنشتاین نام برد که توانست ابعاد جدید از زندگی ابن عربی را در دهه اخیر عرضه دارد.^{۳۳} او در عین حال به ترجمه آثار ابن عربی نیز پرداخت و آثار خوبی در این خصوص عرضه داشت.^{۳۴}

ابن عربی در جهان معاصر عرب زبان نیز در قرن اخیر بیشتر شناخته شد. آغاز ماجرا البته ابوالعلاء عقیفی بود ولی در عین حال، منحصر به وی نماند. استاد ابراهیم بیومی مدکور، هم خود و هم شاگردانش را معطوف به جوانب بی شمار آثار ابن عربی نمود. او در ضمن مقاله مهمی به مقایسه ابن عربی و اسپینوزا پرداخت.^{۳۵} همو شاگردان زیادی تربیت کرد که نسل محققان پر کار و صاحب سبک عرب را تشکیل می دهند. اما تحقیقات دوست فاضل وی، یعنی عثمان اسماعیل یحیی در این حوزه، ماجرای دیگری است. او که همراه و دستیار هانری کربن بود، در نخستین قدم خویش، با اهتمامی شگرف به زبان فرانسه و بعدها به زبان عربی پرداخت و آن، تدوین تاریخی آثار ابن عربی بود، همان کتابی که یکی از منابع مهم تحقیق کتاب حاضر اثر کلود عدّاس، نیز هست.^{۳۶} همو با همکاری دوستش، استاد ابراهیم مدکور، به تصحیح

31. Chodkiewicz: *An ocean without Shore*, Ibn Arabi the Book and Law, Albany Satats University of New York, 1993.

32. R. W. Austin, *Sufies of Andalusia*, London. 1971.

۳۳. برای مثال بنگرید به دو کتاب زیر از وی، Hirtenstein, Stephan: *The Unlimited Mecifier*, The Spritual Life and Thought of Ibn Arabi, Oxford Anqa Publishing, 1999.

34. Hirtenstien, Stephan and M. Tierman (eds): *Muhyiddin Ibn Arabi*, A commemorative volume, Shiflesbury Element, 1993.

۳۵. کتاب التذکاری، ص ۳۶۷.

۳۶. دکتر عثمان اسماعیل یحیی: مؤلفات ابن عربی، تاریخها و تصنیفها، ترجمة عن الفرنسية احمد محمد الطیب، الهيئة المصرية للكتاب، ۲۰۰۱م.

عالمانه فتوحات مکیه دست زدند که نزدیک به رُبع آن را در سیزده مجلد در مصر منتشر کردند که ناگهان بنا به فتوای علمای عربستان و مصر، کار متوقف شد و همچنان نیز در بوته تعویق مانده است.^{۳۷} این تصحیح عالمانه همراه با ضمائ و فهارس گوناگون می‌توانست برای این عربی‌پژوهان منبعی حیاتی به شمار آید، اما اسفا که کار ناقص ماند. عثمان یحیی بار دیگر، به تصحیح التجلیات ابن عربی پرداخت که توفیق یافت در ایران منتشر سازد.^{۳۸} گفتنی است که همکاری هانری کربن با عثمان یحیی پیش از این برای فارسی‌زبانانی که تعلق خاطری به تابعان شیعی ابن عربی داشتند، معروف بود زیرا این دو به تصحیح اثر شگرف سید حیدر آملی یعنی جامع الاسرار و منبع الانوار اهتمام ورزیده بودند.^{۳۹} در اینجا بی‌مناسبت نیست گفته آید که بالاخره فتوحات ابن عربی، با تصحیح نسبتاً خوب احمد شمس‌الدین، منتشر شد، اما به استواری کار عثمان یحیی نیست.^{۴۰}

یکی از محققان عربی که اخیراً به کار درباره ابن عربی پرداخته است، محمود محمود الغراب است. او به تصحیح آثار ابن عربی پرداخت و در ضمن برخی آثار وی را دوباره شرح و تحلیل کرد و بر برخی آراء وی تالیفی مستقل نوشت و عاقبت شرح حالی از وی به دست داد.^{۴۱} اگر چه تعداد آثار وی در این خصوص، قابل تقدیر است

۳۷. ابن عربی: الفتوحات المکیة، تحقیق و تقدیم عثمان یحیی و ابراهیم مذکور، الطبعة الاولى المجلس الاعلى للثقافة بالتعاون مع معهد الدراسات العليا بالسوربون، ۱۹۸۵م.

۳۸. ابن عربی: التجلیات الالهیه همراه با تعلیقات ابن سودکین، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.

۳۹. سید حیدر آملی: جامع الاسرار و منبع الانوار، به اهتمام هنری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، انجمن ایران‌شناسی فرانسه، چ ۱، ۱۳۴۷ش. (چاپ دوم همراه با ترجمه فارس مقدمه هانری کربن توسط سید جواد طباطبائی، نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ش).

۴۰. ابن عربی: الفتوحات المکیة ج ۹-۱، ضبطه و صححه و وضع فهارسه، احمد شمس‌الدین، دار الکتب العلمیه الطبعة الثانية، ۲۰۰۶م.

۴۱. برخی از آثار وی عبارتند از: محمود محمود الغراب: ترجمة حياة الشيخ الاکبر، دمشق، سوريا، ۱۹۸۷م؛ الخيال عالم البرزخ و المثال، و يليه الرويا و المبشرات، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ۱۹۸۱م؛ شرح رسالة ریح القدس في محاسبة النفس، ۱۹۸۵م؛ شرح فصوص الحکم، ۱۹۸۵م.

اما خالی از اغلاط نیست. دیگر از محققان برجسته در این حوزه، دکتر سلیمان العطار استاد برجسته دانشگاه قاهره است که کتاب او «الخیال عند ابن عربی، النظرية و المجادلات» در زمره بهترین آثار به شمار می آید.^{۴۲} شاید در اینجا خوب باشد مذکور شود که در زمینه چاپ آثار ابن عربی، اگر چه اهتمام محمود محمود الغراب قابل تقدیر است، اما اخیراً مجموعه‌ای سه جلدی از آثار وی منتشر شده است^{۴۳} که حاوی اغلاطی است. شاید بهترین پژوهش دربارهٔ رسائل ابن عربی، کار استادانه و عالمانه سعید عبد الفتاح باشد که تا کنون چهار مجلد آن منتشر شده است.^{۴۴}

پژوهشگران عرب نه فقط به نشر آثار ابن عربی پرداختند، بلکه افزون بر این، به تحلیل آراء و عقاید وی نیز توجه داشتند و به تطبیق آراء وی با سایر متفکران نیز اقدام نمودند. یکی از این پژوهش‌ها اثر خانم دکتر سهیلة عبدالباعث الترجمان است که به تحلیل تطبیقی نظریه وحدت وجود از نظر ابن عربی و عبدالکریم جیلی پرداخته است.^{۴۵} این نوشته را باید بی گمان یکی از بهترین تحقیقات در نوع خود محسوب داشت، اگر چه پیش از این، یوسف زیدان به این حوزه توجه کرده و کتاب جیلی تحت عنوان شرح مشکلات الفتوحات المکیة را منتشر نموده بود.^{۴۶} نصر حامد ابو زید، متفکر مستقل که اخیراً مورد نزاع بسیار بوده است، نیز کتابی در وصف ابن عربی نوشت که نیکبختانه به فارسی ترجمه شده است^{۴۷}. اگر چه او پیش از این در کتاب دیگر خود که مربوط به مسأله تأویل بود، به آراء ابن عربی نیز توجه داشت. اخیراً خانم

۴۲. سلیمان العطار: الخيال عند ابن عربی، دارالثقافة للنشر والتوزيع، قاهره، مصر، ۱۹۹۱م.

۴۳. ابن عربی: مجموعة رسائل ابن عربی، ج ۱-۳، در المحجة البيضاء، بیروت لبنان، ۲۰۰۰م.

۴۴. ابن عربی: رسائل ابن عربی، ج ۱-۴، تحقیق و تقديم سعید عبدالفتاح، الانتشارات العربی، الطبعة الاولى، بیروت لبنان، ۲۰۰۱.

۴۵. الدكتورة سهیلة عبدالباحث الترجمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربی و الجیلی، دراسة تحليلية نقدية مقارنة، تقديم الدكتور حری عباس عطیتو، كلية الاداب جامعة الاسكندرية، منشورات مكتبة خزعل، الطبعة الاولى، ۲۰۰۲م بیروت لبنان.

۴۶. یوسف زیدان: ابن عربی، الجیلی، شرح مشکلات الفتوحات المکیة، دار الامین الطبعة الاولى، قاهره، ۱۹۹۹م.

۴۷. نصر حامد ابو زید: هكذا تكلم ابن عربی، المركز الثقافی فی العربی، الطبعة الثانية، دارالبیضاء بمغرب، ۲۰۰۲م.

دکتر هیفرو محمد علی دیرکی نیز به نظریه شناخت و محدودیت آن از نظر ابن عربی پرداخت و کتابی تحت همین عنوان نوشت.^{۴۸} گفتنی است که برخی جنبه‌های فرعی آراء ابن عربی خود، بدیع و تازه است، چنانکه عبدالباقی الفتاح توانست از طریق حروف و اعداد به برخی رموز کتاب فصوص الحکم نظری افکند.^{۴۹}

اما در ایران؛ از استاد فرهیخته و دانایی مسموع افتاد که مرحوم بدیع الزمان فروزانفر قصد تالیفی در شرح حال ابن عربی داشت، ای کاش حضرتش را چنین فرصتی می‌بود و اجلس رخصتی می‌داد و این مهم به انجام می‌رسید و ختم غائله می‌شد، درست به همانگونه که در شرح احوال مولانا جلال‌الدین، مطلبی نوشت که بی‌تردید با گذشت هفتاد سال از تاریخ تالیف آن، هنوز تازه می‌نماید و مرجع بی‌چون و چرای هر محقق در حوزه مولوی‌شناسی است.^{۵۰} بی‌آنکه قصد در تمجید مبتنی بر دل‌سپردگی از کار فروزانفر باشد، باید به حق اذعان داشت که در حوزه زندگانی مولوی، اساسی گذاشت که با حفظ رعایت موازین علمی و تحقیقی جهان‌مدرن، آن هم در آن زمان، به ندرت کسی توانسته است، ولو اندکی، بر آن بیافزاید. ای کاش استاد در خصوص ابن عربی، نیت خویش را محقق می‌ساخت. گفتنی است که نویسنده کتاب حاضر، کلود عداَس که با دید نقّادی به تمامی محققان حوزه ابن عربی پرداخته است، آنجا که به ملاقات اوحدالدین کرمانی با ابن عربی می‌پردازد و به ناچار، از مناقب اوحدالدین کرمانی سود می‌جوید که به اهتمام فروزانفر چاپ شده بود^{۵۱}، از مصحح کتاب با عنوان «پروفسور» فروزانفر یاد می‌کند و جای بحث و ایرادی بر

۴۸. هیفرو محمد علی دیرکی: المعرفة و حدودها عند محیی‌الدین بن عربی، للطباعة والنشر و التوزیع، دمشق حلبونی، ۲۰۰۶م.

۴۹. عبدالباقی مفتاح: مفاتیح فصوص الحکم لابن عربی، سلسلة حکمة اراقبة الزرقاء للنشر، الطبعة الاولى، مراکش، ۱۹۹۷م. این کتاب به فارسی نیز ترجمه شده است، کلیدهای فهم فصوص الحکم، ترجمه و تحقیق دکتر داود اسپرهم، نشر علم، ۱۳۸۵ش.

۵۰. بدیع الزمان فروزانفر، رساله در تحقیق احوال و زندگانی مولانا جلال‌الدین مشهور به مولوی، نشر زوار، چ ۴، ۱۳۶۱ش. گفتنی است که چاپ نخست اثر در ۱۳۱۵ و تجدید نظر آن در چاپ دوم به سال ۱۳۳۳ش منتشر شد که بارها و بارها تجدید چاپ شده است.

۵۱. مناقب اوحدالدین کرمانی، به اهتمام فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۳۹ش.

تحقیقات استاد نمی‌یابد، حال آنکه ایراداتِ درست وی بر پالاسیوس و عثمان یحیی و سایر محققان جالب است و در اصل کتاب خواهید خواند.

معهدا در تاریخ فکری ایران از زمانِ خود ابن عربی به بعد، نتوان دوره‌ای یافت که ساکنان این مرز و بوم از اشتغال به افکار و عقاید ابن عربی باز مانده باشند؛ اما در دوران اخیر، وجهی از این اهتمام مصروف نشر آثار ابن عربی شد. در اینجا باید از تصحیحات متون مربوط به حوزه ابن عربی توسط نجیب مایل هروی ذکری به میان آید که هم متون کهن ترجمه فارسی آثار ابن عربی را منتشر کرده و هم به چاپ شروح فصوص الحکم اقدام نموده است.^{۵۲} در ایران، شرح فصوص الحکم اثر رکن الدین مسعود بن عبدالله شیرازی معروف به بابا رکن منتشر شده بود، اما در این اواخر، کتاب ارزشمند شرح فصوص الحکم صائن الدین ترکه و نیز شرح فصوص الحکم اثر کاشانی و شرح فصوص الحکم اثر خواجه محمد پارسا نیز منتشر شد.^{۵۳} افزودنی است که اهتمام بی‌همتای مرحوم سید جلال الدین آشتیانی قابل تقدیر است که با شرح مقدمه قیصری خود، یک دوره عرفان نظری معطوف به اندیشه‌های ابن عربی را مطرح کرد که پیش از این یاد شد. همو کوشید تا شرح فصوص الحکم قیصری با تصحیحی مجدد و خوب، در دسترس شیفتگان آثار ابن عربی قرار گیرد.^{۵۴} گفتنی است که «نخستین شرح فارسی کامل بر اساس مذهب تشیع» بر فصوص الحکم

۵۲. بالاخص باید از آثار زیر نام برد، ده رساله مترجم شیخ اکبر محیی الدین ابی عبدالله حاتمی طائی اندلسی مشهور به ابن عربی، مقدمه و تصحیح و تعلیقات نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۷ش. و تاج الدین حسین بن حسن خوارزمی: شرح فصوص الحکم، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۴ش. و نیز شیخ مکی: الجانب الغربی فی حل مشکلات الشیخ محیی الدین بن عربی، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۴ش.

۵۳. بی‌گمان اهتمام محسن بیدار فر در این خصوص شایان تقدیر و فیر است، بنگرید به صائن الدین علی بن محمد ترکه: شرح فصوص الحکم، تعلیق و تصحیح محسن بیدار فر، نشر بیدار قم، ۱۳۷۸ش و نیز خواجه محمد پارسا: شرح فصوص الحکم، تصحیح جلیل مسگرزاد، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ش و عبدالرزاق کاشانی: شرح فصوص الحکم، نشر بیدار قم، ۱۳۷۰ش.

۵۴. داود قیصری: شرح فصوص الحکم، به مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی ج ۱، ۱۳۷۵ش.

به قلم یک نویسنده معاصر نیز این اواخر چاپ شد.^{۵۵}

از سوی دیگر برخی جوانب فکری ابن عربی در خلال آثار وی به فارسی ترجمه گشت. از جمله ترجمان الاشواق ابن عربی به فارسی در آمد. اما مهم ترین اقدام در این زمینه، ترجمه تمامی فترحات مکيه به قلم استاد محترم، دکتر محمد خواجهی است که اگر چه هنوز به اتمام نرسیده است، اما در صورت اِکمال، بی تردید گامی بس بلند در پژوهش های مربوط به ابن عربی خواهد بود.^{۵۶} مصادف با این واقعه، ترجمه فصوص الحکم ابن عربی به فارسی نیز توسط محمد علی موحد و صمد موحد به ثمر نشست^{۵۷}؛ هم عنوان ترجمه، هم مقدمه دکتر محمد علی موحد و هم متن ترجمه حاوی نکاتی است که می سزد تا در وقتی دیگر، به طور مفصل به آن پرداخته شود، اما هر چه هست این است که در تحقیقات مربوط به ابن عربی، مفید تواند افتد.

با این همه در حیطه زندگانی ابن عربی، تحقیقی مستقل صورت نگرفته بود، مگر تا سه دهه پیش، که عاقبت دکتر محسن جهانگیری به تدوین اثری در این خصوص دست یازید و حاصل اهتمامش منتشر گشت.^{۵۸} در سطور قبل معلوم گشت که هانری کُربن و سید جلال الدین آشتیانی به بسط آراء و افکار ابن عربی پرداخته بودند اما شرح حال ابن عربی، به خامه دکتر جهانگیری مکمل تحقیقات مزبور بود. بعد از این، «سفر بی بازگشت» اثر کلود عدّاس و «چنین گفت ابن عربی» اثر نصر حامد ابوزید و نیز «ابن عربی» نوشته سیمان اولوداغ و کتاب آسین پالاسیوس مربوط به شرح حال و حیات و آثار ابن عربی به فارسی ترجمه شد.

خلاصه می توان گفت در دو دهه اخیر، سعی موفوری در حوزه افکار ابن عربی انجام شده است. فی المثل آقای قاسم کاکائی کوشید آراء ابن عربی را با مایستر

۵۵. غلام حسین رضائزاد (نوشن): هدایة الامم یا شرح کبیر بر فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، ج ۱-۲ انتشارات الزهراء، ج ۱، ۱۳۸۰ ش.

۵۶. تاکنون ۹ مجلد از این ترجمه به وسیله نشر مولی منتشر شده است.

۵۷. ابن عربی: فصوص الحکم، رآمد و برگردان متن و توضیح و تحلیل، محمد علی موحد و صمد موحد، نشر کارنامه، ۱۳۸۵ ش.

۵۸. محسن جهانگیری: محیی الدین ابن عربی، چهره بر جسته عرفان اسلامی، نشر دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.

اکهارت تطبیق دهد.^{۵۹} پیش از این به ترجمه آثاری در این خصوص اشاره شد و دیگر لازم به ذکر مجدد نیست. این همه سوای مقالات جداگانه‌ای است که درباره ابن عربی به اغلب زبان‌های دنیا، از جمله زبان فارسی نوشته و منتشر می‌شود که بررسی همه آنها نیازمند یک تحقیق شگرف و بنیادین است.

مطالب فوق نمایانگر آن است که ابن عربی در جهان معاصر ما شناخته شده است. افکار او بالاخص در زمینه عرفان و فلسفه عرفان و عرفان نظری حائز نکات برجسته‌ای است که تمامی متفکران را مجذوب خویش ساخته است. برخی کوشیدند تا ابن عربی را در تقابل تصوّف ایرانی و خراسانی نهند. خود این تقابل، حکایت از اهمیت ابن عربی می‌نماید که نکته‌هایی در سخن ابن عربی هست و نمی‌توان از کنارش بی تفاوت گذشت. عجبا که خود ابن عربی از بایزید و حلاج و فضیل خراسانی می‌گوید. جذبات وی کم‌تر از همگنان ایرانی وی نیست. اما این هست که او دنیای دیگری است بالکل متفاوت. آن قدر متفاوت که اهل غرب در عصر حاضر کوشیدند تا میان ابن عربی و نظریه ساختارشکنی دریدا مطابقت بیابند.^{۶۰}

مترجم این کتاب، در خلال سال‌ها یادداشت‌ها و نکته‌هایی درباره ابن عربی فراهم آورد و سعی کرد کتابی درباره ابن عربی اما معطوف به زندگانی وی فراهم آورد. در ضمن تحقیقات درباره ابن عربی با دو کتاب جذاب کلود عدّاس آشنا شد. مترجم در کنار تدوین کار خویش، به تشویق دوست عزیز، کامران فانی به ترجمه نخستین آن دو که مختصرتر بود، مشغول شد و تحت عنوان «سفر بی بازگشت» منتشر نمود.^{۶۱} دوستانی که آن را پسندیدند مترجم را ترغیب کردند تا کتاب دیگر وی نیز ترجمه شود. مترجم جرأت ادامه راه یافت و بر جسارت افزود و دست به کار شد. ترجمه

۵۹. قاسم کاکایی: وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، نشر هرمس، ۱۳۸۱ ش. گفتنی است که مقایسه ابن عربی و اکهارت محل اعتنای برخی دیگر نیز بوده است، پیشتر از تحقیق جالب آقای کاکایی، در شبه قاره هند، دکتر رضا شاه کاظمی، به مضامین مشترک از نظر ابن عربی و اکهارت در ضمن یک کنفرانس به سال ۱۹۹۱ م پرداخته بود. عنوان سخنرانی ایشان، مضامین مشترک در نظر ابن عربی و اکهارت و شانکارا است.

۶۰. به زودی این کتاب به ترجمانی این قلم عرضه خواهد شد.

۶۱. کلود عدّاس: سفر بی بازگشت، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۲ ش.

کتاب را از روی متن انگلیسی، کتاب فراهم آورد که بر طبق گفته مترجم انگلیسی بر اصل فرانسوی آن مزیت داشت^{۶۲} زیرا شخص مؤلف، اضافاتی بر اصل، افزوده بود. مترجم تمامی ماخذ نویسنده را که از آثار ابن عربی گرفته بود، تا حدّ مقدور پیدا کرد و افزون بر ترجمه آن، عین متن را در پاورقی‌ها ضبط نمود تا آنان که از عین گفتار ابن عربی حظّ وافر می‌برند بی نصیب نمانند. استثناء چون کتاب دیوان المعارف ابن عربی هنوز چاپ نشده است و مؤلف از نسخ خطی استفاده کرده است، و مترجم آن را در اختیار نداشت، لذا به ترجمه اکتفا شد. به علاوه گاهی ذکر مطلبی از جانب مترجم فارسی ضروری می‌نمود که در پاورقی‌ها آمده است و جمله آنها با قید «م» یا ذکر صریح «مترجم فارسی» معلوم است. بقیه پاورقی‌ها از مؤلف است.

شرح زندگی علمی خانم کلود عدّاس در ابتدای «سفر بی بازگشت» به اختصار آمده است و در اینجا لازم به تکرار نیست. تنها می‌توان گفت که در این دو کتاب نه فقط، مساله پژوهش و تحقیق است؛ بلکه افزون بر آن، نگاهی هنرمندانه نیز هست که بی شک مناسب احوال ابن عربی است. ویلیام جیتیک در مقاله خود مربوط به مدخل «ابن عربی» در دائرة المعارف ایرانیکا در وصف همین کتاب خانم عدّاس می‌گوید «جامع‌ترین و موثّق‌ترین و معتبرترین کتاب در شرح احوال و زندگانی ابن عربی است». حال آنکه پیش از این، به مقام جیتیک در حوزه تفکر ابن عربی اشارتی رفت. نکته‌ای درباره اسم کتاب «در جست و جوی کبریت احمر» باید گفت؛ کلمه کبریت احمر Soufre Rouge به فرانسه و Red Sulphur به انگلیسی است. کلمه کبریت از ریشه اکدی به معنای گوگرد است.^{۶۳} قدّما بر این باور بودند که کبریت یا گوگرد

۶۲. مشخصات اصل فرانسوی کتاب این است، *Ibn Arabi ou la quete du Soufre Rouge*, 1989.

۶۳. «کبریت به کسر اول و سکون نانی و ثالث به تحتانی رسیده و به فوقانی زده، گوگرد را گویند و آن گرم و خشک است چهارم و اقسام آن در گوگرد مذکور می‌شود و زر خالص را نیز گفته‌اند.» محمد حسین بن خلف تبریزی: برهان قاطع ج ۵-۱، به اهتمام محمد معین، امیر کبیر، ۱۳۶۲ ش، ج ۳، ص ۱۵۸۸ که استاد معین در حاشیه مطلب می‌افزاید: «در زبان اکدی به صورت Kupritu آمده و از آنجا به همه زبان‌های سامی دیگر رفته در آرامی grfrita و در آرامی فلسطین gafri و در عبری gofret و در عربی کبریت است.» برگرفته از معجمیات عربیه - سامیه، ص ۱۸۶. گفتنی است که در برخی متون کیمیاگران عرب، به العقرّب نیز تسمیه شده است.

چهار نوع است، «یکی سرخ و شفاف لامع، و کبریت احمر نامند. و یکی زرد مایل به سبزی و آن را مصطکاوی و اصابعی نامند و یکی سفید و مسمی به گوگرد فارسی است و قسم چهارم مایل به کبودی و او را کبریت اسود و کدر نامنده و بهترین او احمر است و به اصطلاح اهل کیمیا اکسیر مصنوع در غایت سرخی و مسمی به گوگرد احمر است نه معدنی او.»^{۶۴} گویند که کبریت احمر به غایت کمیاب است.^{۶۵} پس، از طرفی کبریت احمر، همانا اکسیر اعظم کیمیاگران است که با آن مس به طلا تبدیل می‌شود^{۶۶} و از سویی دیگر نماد هر چیز کمیابی است، چنانکه ضرب المثل شده است: «اعز من الکبریت الاحمر»^{۶۷}. به همین معنا در ردیف عنقای مغرب است چنانکه در سندبادنامه می‌آید: «آری خوشدلی عنقای مغرب و کبریت احمر و زمرد اصفر است.»^{۶۸} یعنی خوشدلی بسی کمیاب است. این کبریت احمر چندان نایاب بوده است که زکریای رازی در وصفش می‌گوید: «گوگرد سرخ که ناشناس است»^{۶۹} یعنی زکریای رازی اسمش را شنیده ولی هرگز به عمر خود آن را ندیده بود.

نام «کبریت احمر» نام تألیفاتی چند نیز بوده است. از جمله، شیخ عبدالوهاب بن احمد الشعرانی (متوفی ۹۷۳ق) کتابی به نام «الکبریت الاحمر فی علوم الشیخ الاکبر» نوشت که اجمالی از فتوحات مکیه بود. حاجی خلیفه از کتابی دیگر به نام «الکبریت الاحمر و التریاق الاکبر» یاد می‌کند.^{۷۰} جالب این است که کتابی تحت عنوان «الکبریت الاحمر» به ابن عربی نسبت داده شده است.^{۷۱} نزد ابن عربی و

۶۴. تحفه حکیم مومن، ۷۸. ۶۵. غیاث اللغات، ذیل کبریت.

۶۶. برای بحث مستوفی در این خصوص بنگرید به پل کراوس: مختار رسائل جابر بن حیان، مکتبة الحانجی و مطبعتها، ۱۳۵۴ق، قاهره، مصر.

۶۷. ناظم الاطباء ذیل کبریت و نیز دهخدا، امثال و حکم، ذیل کبریت.

۶۸. سندبادنامه، ص ۵۲.

۶۹. زکریای رازی: کتاب الاسرار، ترجمه و تعلیق حسن علی شیبانی، انتشارات امیر کبیر، ج ۲، ۱۳۷۱ش، ص ۳۲۵.

۷۰. حاجی خلیفه: کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون، دار احیاء التراث العربی، بیروت لبنان، ج ۲، ص ۱۳۸۲.

۷۱. ابن عربی: الکبریت الاحمر و السر الافخر و الدر الجواهر، مکتبة جمهورية مصر، قاهره مصر. بی تاریخ.

شاگردان بلا فصلِ وی نظیر ابن سودکین، کبریت احمر رمزی از تجلی نور احمر است که مانند اکسیر، همه چیز را ذهب خالص گرداند.^{۷۲} این نور در انسان کامل است و هر کسی باید در جست و جوی آن باشد. کبریت احمر نماد انسان کامل است که با حضور وی، مس وجود آدمی تقلیب به ذهب ابریز می گردد. انتخاب نام این کتاب «در جست و جوی کبریت احمر» ایهامی بس جالب در زندگانی ابن عربی است.^{۷۳}

مترجم فارسی بر خود حتم می داند که به جناب حسین کریمی سپاس بی کران تقدیم نماید زیرا تشویق کرد و پی گیری نمود تا کار به انجام رسید. خدایش به الطاف الهی مزید دارد و عمر پاینده نصیبش کند.

سخن آخر اینکه، ابن عربی یکی از آنان است که به تقریب مذاهب و ادیان کوشید. مَرُوجِ فِکَرِ «أَدِینُ بِدِینِ الْحُبِّ» است یعنی دین من دین محبت است. همان که مولانا نیز گفت: «ملت عاشق را ز ملت ها جداست، عاشقان را مذهب و ملت خداست» گویا این دو در یک عصر به یک سخن قائل بودند و آن این است که در دل هر دین، مذهب عشقی هست که باید به آن متدین شد. این جوهره دین یعنی محبت است که همه ابناء بشر را مومن و همه مومنان را برادر می بیند. ابن عربی می گوید جمال یار را در هر دل بیدار توان دید. وی می پرسد مگر رحمت خدا کمتر از آفتاب تابان است، خورشید این آسمان بر همه جا می تابد، از کسی نمی پرسد که به چه باور و عقیده ای است، بر همه نور می بخشد. سراغ ندارم که خورشید قبل از تابش نور و حرارت خویش از ایمان کسی پرسد. آیا رحمت خداوند و دین الهی که بسی گرانبهاتر از آفتاب آسمان است، کمتر از آن است؟ یکی از اقوامی که در دل تاریخ همیشه مظهر راستی و درستی بودند و خالی از تعصب و خامی، ایرانیان اند. منظوم رفتن به عهد هخامنشیان و ساسانیان نیست، که البته آنجا نیز ایرانیان چنین منشی داشتند، مرادم ابوالحسن خرقانی است که گفت، این بر سرِ درِ خانقاهش بنویسند: «هر که بدین خانقاه در آید نانش دهد و از ایمانش مپرسد که آن که بر درگاه حق به جان ارزد، در سرای ابوالحسن نان ازو دریغ

۷۲. ابن عربی، التجلیات الالهیه، همراه شرح ابن سودکین، به اهتمام عثمان اسماعیل یحیی، نشر دانشگاهی، ۱۹۸۸م، ص ۴۲۱.

۷۳. در متن همین کتاب آمده است که مُریدانِ ابن عربی وی را کبریت احمر می نامیدند.

نیست.»^{۷۴} ایرانیان که چنین تباری داشتند و چنان بار آمدند، ابن عربی نزدشان آرام یافت و قرار گرفت. ایرانیان بیش از هر قوم دیگر به ابن عربی توجه داشتند، چنانکه پژوهشگری دربارهٔ تابعان ایرانی ابن عربی مقالهٔ مستقلی نوشت. آشنایی با ابن عربی، افزون بر هزاران نکتهٔ معرفت که در پی دارد، به نکتهٔ عبرت آموزی نیز دلالت می‌کند؛ چه که می‌توان صبوری را با مردگان تمرین کرد و بر زندگان مرعی داشت. و ما توفیقی الا بالله.

طهران، زمستان ۱۳۸۶ ش، فریدالدین رادمهر

۷۴. محمد رضا شفیعی کدکنی: نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، انتشارات سخن، ۱۳۸۴ ش، ص ۷۶

یادداشت مترجم انگلیسی

این اثر فقط ترجمه کتابی نیست که به سال ۱۹۸۹ به زبان فرانسه تحت عنوان *Ibn Arabi ou La guete du Soufre Rouge* پیش از این چاپ شده است، بلکه افزون بر آن، تصحیح مجدد کتاب نیز به شمار می آید. نویسنده اصلی کتاب، بسیاری از صفحات کتاب را تغییر داد و یا اصلاح کرد. گاه موارد جدیدی بر آن افزود؛ در عین حال، فهرستی از متون و اصطلاحات عربی بر آن اضافه کرد و البته یک کتاب‌شناسی کامل نیز برای خوانندگانی فراهم آورد که شاید با زبان کتاب آشنا نبودند. کار مؤلف با تهیه فهرست اعلام نیز کامل شد.

در این خصوص بدون شک مرهون الطاف محبانه نه فقط کلود عدّاس بلکه میخائل خوتکیویچ نیز هستم که همواره به یاری من شتافتند.

پیشگفتار

زمانی که چندین سال پیش، عزم کردم پیرامون ابن عربی به تحقیق پردازم، دریافتم که باید سفری پر مخاطره و طولانی در پیش گیرم و ترک آسایش کنم، و در آن زمان می دانستم که این سفر به انجام نخواهد شد مگر آنکه دستی به یاریم خواهد شتافت و اعانت سایر زائران این وادی مرا راحتی خواهد بخشود. از بین این مسافران – که البته بیش از آنند که بتوانم همه را در اینجا ذکر نمایم – بی شک پیش از همه مدیون پنج نفرم: پرفسور پیر تیل^۱ که بر باورهای من صحه نهاد؛ پدرم میخائل خوتکیویچ^۲ که از طریق او به دنیای شیخ اکبر راه یافتم آنهم زمانی که کودکی بیش نبودم، به لطف او بود که در عنفوان نوجوانی به ابن عربی عشق ورزیدم و در او به آرامش رسیدم؛ شوهرم، که در خلال این سالیان دراز تحقیق و تتبع هر روز شریک مصائب و خطرات راه من شد و با صبوری همه را پذیرا گشت؛ دخترم ولایه^۳ که در نیمه راه به ما پیوست و با خود دنیایی از نعمت و رحمت آورد؛ دومینیک دو منل^۴ که با تشویقها و حمایتهای خود مرا به ادامه کار تشویق و امکان ساده کار را فراهم آورد. دوست دارم جملگی اینان بدانند که چقدر مدیون آنانم. عاقبت خواهرم، آگنس، وقت بسیار صرف کرد تا وظیفه طاقت فرسای تایپ دستخط را به انجام رساند و آنقدر در این راه کوشید که مریض شد؛ او به طور حتم می داند که چقدر نزد من عزیز و گرانمایه است ولی امیدوارم که سپاس مرا بپذیرد.

1. Professor Pierre Thillet

2. Michel Chodkiewicz

3. Walaya

4. Dominique de Menil

فراتر و افزون بر این همه، سپاسگزارِ تشریکِ مساعیِ تابعان و عاشقانِ ابنِ عربی در طول تاریخ – که بسیاری از ایشان، هنوز در قید حیاتند – هستم زیرا اعانت ایشان سبب شد این کار به پایان رسد. اینان، خواه گمنام و خواه شهیر، در خلال هشت قرن کوشیدند تا مواد حکایتِ زندگانیِ ابنِ عربی فراهم آید. مطمئن هستم کمتر از آنم که نامم در زمرهٔ آنان یاد شود.

مقدمه

پس از گذشت معدود سالیانی اندک، ناشران این مجموعه کوشیدند آثاری دربارهٔ صوفیان، عموماً و ابن عربی، خصوصاً، منتشر کنند، این چنین تحقیقاتی به نحوی چشمگیر رو به فزونی است. این امر هم در کشورهای عرب زبان و هم در کشورهای غربی مصداق دارد و غالباً به نشر آثاری برون از سلاسل اهل طریقت، منجر شده است. شمار کثیری از چاپ‌های انتقادی و ترجمه‌ها و تذکره‌های احوال صوفیان تدوین شده است.^۱ جنبه‌های گوناگون تعالیم و آراء ابن عربی — ملقب به شیخ الاکبر — مشمول چنین الطافی شده است. با این وصف، هر جست و جویی در یافتن کتابی دربارهٔ زندگانی ابن عربی در میان کتب اخیر، که به نحوی انتقادی و بر اساس مقتضیات اساسی تاریخ‌نگاری تدوین شده باشد، بی‌نتیجه خواهد ماند.^۲ تنها کتابی که در این حوزه اخیر یک استثناء به شمار می‌رود و تا امروز نیز مفید و محل رجوع است، اثر سترگ آسین پالاسیوس^۳ در سلسلهٔ تحقیقاتش به نام *Islam cristianizado* یعنی اسلام در سایهٔ مسیحیت^۴ است. در آغاز این کتاب که به سال ۱۹۳۱ در مادرید

۱. این آثار بیش از آن است که بتوان در اینجا فهرست کرد و البته در کتاب‌شناسی آخر کتاب آمده است.

۲. باید دقت کرد که نویسندهٔ کتاب این اثر را به سال ۱۹۸۹م نوشته است و در آن موقع به زبان فارسی فقط کتاب دکتر محسن جهانگیری به طبع رسیده بود و البته گمان نمی‌رود که وی از این قضیه خبر می‌داشت. م

3. Asin Palacios

۴. این عنوان یعنی اسلام مسیحیت‌یافته یا اسلام مسیحیت‌زده، ناظر به علائق کشیشی ←

منتشر گشت، او کوشید در بیش از صد صفحه خلاصه‌ای موجز و مفید از مراحل اصلی اسفار دنیوی و طریقت روحانی مؤلف کتاب فتوحات مکیه^۵ عرضه دارد. اگرچه آسین پالاسیوس بعد از نیکلسون^۶ و نایبرگ^۷ زندگی کرد و مطلب نوشت، معه‌ذا از هر دو نفر آنان در تحقیقات راجع به ابن عربی پیشی گرفت و شوربختانه در دورانی که کتاب خود را به نام *Vida de Abenarabi* «شرح حیات ابن عربی» می‌نوشت، تحقیقات و پژوهش‌ها در خصوص ابن عربی بسیار اندک بود بلکه شاید بتوان گفت اصلاً وجود نداشت. این بدان معناست که وی توفیق نداشت که به تمامی اطلاعاتی که اینک از شیخ الاکبر به دست آمده است، دست یابد. بالاخص در اینجا اشاره به اثر گران‌سنگ عثمان اسماعیل یحیی می‌کنم که تحت نام «مؤلفات ابن عربی تاریخها و تصنیفها»^۸ به زبان عربی منتشر گشت که نتیجه پژوهشی طولانی و عمیق در نسخه‌های خطی بسیار است. به علاوه، بسیاری از تکی‌نگاری‌ها و شرح احوال صوفیان طرائق تصوّف مربوط به قرن ششم و هفتم هجری – از جمله آثار فریتز مایر^۹ و هانری کُربن – هنوز به رشته تحریر در نیامده بود و در نتیجه، این امر، ماجرا را پیچیده‌تر نیز می‌کند که امروزه قصد باشد ابن عربی را در جایگاه اصلیش قرار دهند. لذا، با آنکه مدیون رساله موجز شرح حال ابن عربی نوشته اسلام‌شناس بزرگ اسپانیایی هستیم، چه که تا امروز تنها منبع اساسی در خصوص اوست و به کار بیشتر محققان و نویسندگانی آمده است که به شرح احوال ابن عربی می‌پردازند، با این وصف از تاریخ نگارش آن مدّت هاست که می‌گذرد. بر این نکته باید اضافه کرد، افزون بر این

→ آسین پالاسیوس است. برای عطف نظر به این جنبه از عقاید وی بنگرید به کتابی از وی که با این قلم ترجمه شده است، آسین پالاسیوس، فلسفه عرفانی ابن مسره، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر مرکز، ۱۳۸۶ ش.م.

۵. عنوان اصلی کتاب، الفتوحات المکیة است که بر حسب نگارش کلود عدّاس مؤلف کتاب به فتوحات مکیه ثبت شد و از این پس نیز به اختصار فتوحات می‌آید.م

6. Nicholson

7. Nyberg

۸. این اثر به فرانسه نیز منتشر شده است و ما از این بعد در ترجمه فارسی این کتاب به اسم فرانسوی آن یعنی تاریخ المؤلفات نیز اشاره می‌کنیم که مقصود همین اثر است.م

9. Fritz Meier

نقیصه که وی تنها به جوانب تاریخی موضوع بسنده کرده است، در عین حال، در همین حوزه نیز مشکلات جدی دیگری در کار او راه یافته است که به سبب عدم آشنایی وی با آثار فراوان خود ابن عربی و نیز کتب طبقات الاولیاء و تذکره‌هایی که در زمان خود ابن عربی و اندکی بعدتر نوشته شده است، پدید آمده است. در حقیقت آسین پالاسیوس فقط به منابع محدود و معدودی دسترسی و تنها چند رساله از آثار خود ابن عربی را در اختیار داشت — اساساً فقط به فتوحات مکیه و روح القدس و به دو مجموعه از منتخبات که بعدها نوشته شده است، رجوع کرده بود: اول، نفحة الطیب اثر مقرّی (۱۰۴۱/۱۶۳۱ وفات) و دوم، شذرات الذهب نوشته ابن العماد (۱۰۸۹/۱۶۷۸ وفات). به عبارت دیگر، از سویی، آسین پالاسیوس در استفاده از منابع بی‌شمار در وصف ابن عربی، ناکام ماند، بالاخص فتاوی یا اسناد شفاهی که مربوط به آثار ابن عربی می‌شد و همانطور که بعدها خواهیم دید کشف نشانه‌ها و تواریخ اسفار او را به شرق ممکن می‌سازد. این معنا حتی در خصوص خود آثار منتشر شده ابن عربی نیز به چشم می‌خورد که حاوی اطلاعات ارزشمندی درباره مکاشفات و اسفار و تجارب روحانی او است که وی آنها را ذکر نمی‌کند. از سوی دیگر، وی در استخراج و استفاده از منابع دیگر بعدی که بسیار پُر اهمیت‌اند، توفیق نیافت که معدودی از آنها، حتی در زمان خود وی منتشر شده بود و می‌توانست به سهولت آنها را به دست آورد: برای نمونه تکمله اثر ابن ابّار (۶۵۸/۱۲۵۹ وفات) که در مادرید حوالی سال ۱۸۸۸م منتشر گشت و یا کتاب عنوان الدرایة اثر قبرینی (۷۰۴/۱۳۰۴ وفات) نشر الجزیره به سال ۱۹۱۰م و یا کتاب التَّشَوُّف الی رِجَالِ التَّصَوُّف^{۱۱} اثر یوسف بن یحیی تادلی (۶۲۷/۱۲۳۰ وفات). اینگونه موارد و سایر موارد مشابه

۱۰. مترجم فارسی این نکته را باید متذکر شود که سال‌های مندرج در این کتاب، به صورت قمری و بعد هجری مطابقه و درج شده است، برای نمونه سال ۶۶۵/۱۲۶۸ یعنی سال ۶۶۵ ق یعنی قمری و سال ۱۲۶۸م یعنی میلادی؛ مترجم فارسی اگر این دو سال با هم آمده باشد، از ق و م استفاده نکرد اما اگر فقط یکی از این دو سال ذکر شده بود با علامت ق و م آنها را متمایز ساخت. م

۱۱. اگر چه نسخه چاپی این اثر توسط فائور A. Faure به سال ۱۹۴۵ در رباط چاپ شد ولی چاپ دوم کتاب توسط دکتر توفیق به سال ۱۹۸۴ در رباط منتشر گشت، ولی تعداد بسیاری نسخه خطی از این اثر وجود داشت و قابل دسترسی بود.

حاوی فقرات متعدّد و گوناگونی بود که اطلاعاتی ارزشمند در خصوص ابن عربی و مردان و زنانی به دست می‌داد که به طور مستقیم یا غیرمستقیم نقشی اساسی در تکوین حیات او ایفاء کردند. بدیهی است که آسین پالاسیوس هرگز کتاب وافی اثر صفدی (۷۶۴/۱۳۶۳ وفات) و ذیل علی کتاب الروضتین اثر ابو شامه (۶۶۵/۱۲۶۸) یا ذیل مِرآة الزّمان اثر یونینی (۷۲۶/۱۳۲۶ وفات) را ندیده و از آنها استفاده نکرده بود.^{۱۲} با این وصف، این اسناد و شمار چشمگیری از اسناد دیگر که من در اینجا به فهرست یاد نکردم، اطلاعاتی ارزشمند و حیاتی درباره کشفیات و فتوحات روحانی ابن عربی به دست می‌دهد که بیشتر در شرق و درباره معاصران وی در سوریه پدید آمده است.

به دلایلی که بر شمرديم نباید تعجّب کرد که حتی بیشتر گزاره‌های خاص کتاب *Via de Abenarabi* حاوی اغلاط فاحش و تعابیر نادرست و خطاهای متعدّد است. برای مثال آسین پالاسیوس به ما می‌گوید ابن عربی در سال ۶۰۱ ق در موصل و در سال ۶۰۳ ق در قاهره بود.^{۱۳} در حقیقت اینک ما بسی بیشتر و دقیق‌تر در این خصوص می‌دانیم. می‌توان مدّلل ساخت که ابن عربی به سال ۶۰۱ ق به اورشلیم رفته است.^{۱۴} وی به سال ۶۰۲ ق به قونیه رفت^{۱۵} و بعد، به اورشلیم بازگشت^{۱۶} البته پیش از عزیمت به حبرون^{۱۷} که عاقبت در سال ۶۰۳ ق به قاهره بازگشت. پالاسیوس در جایی دیگر نیز اشتباه کرده است – که بعداً بسیاری پس از او، که وظیفه خود می‌دانستند از او نسخه‌برداری کنند، همان اشتباه را تکرار نمودند – و آن تاریخ دیدار

۱۲. در زمانی که وی کتاب *Islam cristianizada* را می‌نوشت به گمان من، این آثار هنوز منتشر نشده بود.

13. *Islam cristianizado*

۱۴. بنگرید به عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات ابن عربی، دمشق، ۱۹۶۴ م، شماره‌های ۲۶ و ۶۸ و ۱۶۹ (مترجم فارسی باید بگوید که این کتاب به زبان فرانسه است و بعدها عثمان اسماعیل یحیی در کتاب مؤلفات ابن عربی تاریخها و تصنیفها آن را کامل‌تر کرده است و شماره‌های مزبور را تصحیح نمود و با شماره‌های جدید چاپ جدید مطابق کرده است.)

۱۵. همان مأخذ، شماره ۲۸ و ۳۳ و ۷۰. ۱۶. همان مأخذ، شماره ۲۹۷ و ۵۱۱ و ۵۴۸.

۱۷. همان شماره ۶۳۹ سماع ۸.

ابن عربی با سلطان سلجوقی کیکاوس، در قونیه است. وی می‌نگارد «ابن عربی به قونیه یعنی پایتخت امپراطوری شرقی بیزانس وارد شد که اینک تازه به جهان اسلام منضم شده بود؛ در این مکان بود که سلطان کیکاوس به سال ۶۰۷/۱۲۱۰ بر تخت سلطنت جلوس نمود. شهرت و آوازه ابن عربی، پیش از خود ابن عربی به آنجا رسیده بود و سلطان میلی وافر داشت تا شخصاً به ملاقات او رسد و به او خوشامد گوید.... این دوره گشایش نسبی در امر معاش و زندگی، به ابن عربی رخصتی داد تا وی به اصلاح و اکمال آراء و نوشته‌های خویش پردازد و در اینجا و در اثناء همین دوران است که وی به تدوین دو اثر سترگ خویش همت گماشت: رساله‌الانوار و کتاب مَشَاهِدُ الاسرار».^{۱۸} کربن با تأکید و تکیه بر این گفته، آشکارا به ملاقات سلطان سلجوقی و ابن صوفی شهیر در طی عبارات زیر اشاره کرده است: «سه سال بعد، یعنی سال ۶۰۷/۱۲۱۰ ابن عربی در قلب آناتولی یعنی قونیه بود و در اینجا سلطان کیکاوس اول، وی (= ابن عربی) را به حضور خود پذیرفت.»^{۱۹} در واقع، رساله‌الانوار در قونیه به سال ۶۰۲ ق نوشته شده است و نه در سال ۶۰۷ ق؛ این نکته را خود ابن عربی دقیقاً در پایان همین کتاب خود ذکر می‌کند.^{۲۰} ولی کتاب مَشَاهِدُ الاسرار در اشبیلیه به سال ۵۹۰ ق نوشته شده است؛ این مطلب را نیز خود مؤلف در نخستین سطر کتاب نقل می‌کند.^{۲۱} نیازی به ذکر نیست که نه پالاسیوس و نه کُربن هیچیک، ادنی اشاره‌ای و کوچک‌ترین ارجاعی به دست نمی‌دهند که مدّعی ایشان را ثابت کند یعنی نشان دهد که ملاقات میان سلطان و صوفی مزبور در آن تاریخ خاص رخ داده باشد.

یک حقیقت دیگر را نیز باید مرکوز ذهن داشت و آن این است که آسین پالاسیوس با سهل‌انگاری هرچه تمام‌تر، همان اطلاعاتی را تکرار می‌کند که مصحح فتوحات مکیه در ضمن نشر اثر، نکاتی پیرامون شرح حال مختصر نویسنده آن، یعنی ابن عربی

18. Islamic Cristianizado

۱۹. هانری کربن، تصوّر خلاق در تصوف ابن عربی، نشر پرستون لندن، ۱۹۶۹، ص ۶۹.

۲۰. عثمان یحیی، همان مأخذ ۳۳۰

۲۱. همان مأخذ شماره ۴۳۲ (مترجم فارسی برای نمونه بگوید که همان شماره ۸۱۹ متن عربی عثمان یحیی است).

بر کتاب افزوده است که به طور خاص، خلاصه‌ای موجز از کتاب *نَفْحَةُ الطَّيِّبِ مُقَرَّرِي* است.^{۲۲} بنا بر این، به عنوان مثال او گزارشی از حادثه بسیار مشهور در بجایه به سال ۵۹۷/۱۲۰۰ به دست می‌دهد که در طی آن ابن عربی خود را با ستارگان و حروف الفباء در وحدت مشاهده کرد. در حقیقت این حادثه با ذکر جزئیات نه فقط به وسیله قبرینی^{۲۳} گزارش شده است بلکه افزون بر آن، در دو مورد جالب و استثنایی به طور مجزاً، به وسیله خود ابن عربی نیز ثبت شده است.^{۲۴} درست عین همین مورد است، ملاقاتی که میان ابن عربی و سهروردی در بغداد صورت گرفته است: بر طبق گفته آسین پالاسیوس ابن عربی در سال ۶۰۸ ق به بغداد وارد شد؛ آخرین رویداد زندگی وی، و هدف وی، دیدن شخصیتی ممتاز از میان صوفیان بود که برای اهل و عظم و صاحبان تجارب عرفانی در آن شهر، مکتب نوینی در تصوّف پدید آورده بود؛ این شخصیت ممتاز همانا شهاب‌الدین سهروردی نویسنده نامدار کتاب *عَوَارِفُ الْمَعَارِفِ* بود.... ارباب تذکره با ذکر جزئیات مفصّل به شرح این ملاقات میان دو شیخ پرداختند: «هر دو شخصیت در سکوتی عمیق به مدّت طولانی بر یکدیگر نگرستند و بعد، بی آنکه حتّی یک کلمه بر زبان رانند، از هم جدا شدند.»^{۲۵} شوربختانه پالاسیوس هیچگاه به ما نمی‌گوید که این ارباب تذکره چه کسانی و از ذکر جزئیات خودداری کرده است. در عوض، عثمان یحیی می‌گوید که مرجع این نقل قول و ذکر این دوره از حیات ابن عربی در بغداد و به سال ۶۰۸ ق همانا، ابن عماد است.^{۲۶} با این وصف، فقره مزبور از ابن عماد در *شَذَرَاتُ الذَّهَبِ*، برای این حادثه هیچ مکان و زمانی ضبط نکرده است که خود، باعث ایجاد این پرسش می‌شود که آیا اصلاً و واقعاً چنین

۲۲. این کتاب در سال ۱۲۹۳ چاپ شد که آسین پالاسیوس در تکوین آن سهمی به سزایفاء کرد و این مطلب در ابتدای جلد نخست کتاب آمده است؛ و البته در نشر بولاق به سال ۱۳۲۹ در خاتمه ج ۴ ذکر شده است.

۲۳. عنوان *الدرایة*، نشر الجزیره ۱۹۷۰ ص ۱۵۹-۱۵۸.

۲۴. ابن عربی، کتاب الباء قاهره، ۱۹۵۴ ص ۱۱-۱۰ و کتاب الکتب در مجموعه رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸ ص ۴۹.

25. *Islam Cristianizado*

۲۶. تاریخ مؤلفات شماره ۹۸.

ملاقاتی هرگز رخ داده است.

از سوی دیگر، آسین پالاسیوس از ازدواج میان ابن عربی و مادر صدرالدین قونوی هیچ ذکری به میان نمی‌آورد، به رغم آنکه این نکته در بسیاری از منابع فارسی و عربی آمده است. در حقیقت، این واقعه در حیات خصوصی شیخ اکبر واجد چنان اهمیت شگرفی است که باعث بسط و ارتقاء تفکرات و آراء وی در عالم اسلام گشت. از طرف دیگر، آسین پالاسیوس بی آنکه هیچ مأخذ و مدرکی به دست دهد، به نقل ملاقات ابن عربی و ابومدین در بجایه به سال ۵۹۰ ق می‌پردازد.^{۲۷} در واقع ابن عربی خود به سادگی و به روشنی هرچه تمامتر در اثر خود به نام روح القدس ذکر می‌کند وی هرگز در عالم جسمانی با ابو مدین دیدار نکرده است با آنکه وی را شیخ عالی مقام خود، ملحوظ می‌دارد.

و عاقبت آنکه، بسیار مهم است که بر این نکته تأکید شود که اعتماد بر کتاب *Vida de Abenarabi* پذیرفتن این حقیقت است که به طور شگرف و البته گاهی نیز به نحوی زننده، تعصب مذهبی و دینی نویسنده آن یعنی پالاسیوس در لابلای سطور کتاب عیان می‌گردد. قبل از هر چیز، این معنا را می‌توان در همان عناوین کتاب نمایان دید: *Islam cristianizado* کمتر جایی می‌توان سراغ گرفت که اظهارتی تند و زشت از قبیل «عدم تعادل دماغی» و «خبط دماغ» و «روان‌پریشی» ملازم نام ابن عربی نگردد.^{۲۸} با این وصف اگر چه این نکات بسی آزارنده به نظر می‌آید، حداقل می‌توان در برابر برخی موارد تند دیگر از اینها چشم پوشید. اصولاً پهنه وسیعی از چنین تعصبات گوناگون را می‌توان در میان اهل کلیسا که در زمان آسین پالاسیوس می‌زیستند، نیز ملاحظه کرد. اما همین که این خصیصه، وی را بر آن می‌دارد که کاملاً از سر بی انصافی بگوید ابن عربی به سبب نفوذ جریانات «خصومت سیاسی بر ضد مسیحیان» رگ غیرتش بر آمد و همین باعث شد که به سال ۶۱۲ ق به آناتولی باز گردد تا مستقیماً به حمایت از سیاست ضد مسیحی کیکاوس مزبور پردازد، دیگر این جانبداری و تعصب پالاسیوس بسیار عمیق و خطرناک می‌شود. تعبیر شخصی یک

27. *Islam cristianizado*

چیز است و بازنگاری تاریخ چیزی دیگر. اگر آسین پالاسیوس حتی اندکی زحمت به خود می‌داد و با دوران ابن عربی، قدری آشنایی می‌یافت، می‌فهمید که سیاست کیکاوس بسی از خصومت با مسیحیان دور بود تا آنجا که حتی برخی از نویسندگان مسلمان بر او انگِ اتحاد با شاهان فرانک (= مسیحیان) زدند.^{۲۹}

اگر آسین پالاسیوس را بتوان تا حدودی بر این قصورات کتابش معذور دانست، دیگر نمی‌توان همین گناهان را بر نویسندگان بعد از او بخشید که عهده‌دار تدوین حیات ابن عربی شدند. حقیقت این است که اینان در رجوع به مآخذ و مدارکی که فوقاً از آنها یاد شد، غفلت ورزیدند و ساده‌لوحانه به نقلِ عینِ مطالبِ وی روی آوردند. برای نمونه‌ای از این دست آثار، می‌توان اشاره کرد به رسائل ابن عربی که در حیدرآباد دکن به سال ۱۹۴۸م منتشر گشت، و یانخستین چاپ انتقادی تشوف اثر تادلی که در سال ۱۹۵۴م منتشر شد و نیز مجلّاتِ حجیمِ طبقات که به سال ۱۹۵۰م طبع یافت. نویسندگان اخیر به جای آنکه به خود زحمت دهند تا از صحت و سقمِ مطالبِ کتابِ آسین پالاسیوس مطمئن گردند، خامی و سادگی پیشه کردند و همان خطاها و اشتباهات را که در *Islam cristianizado* آمده بود، تکرار کردند و بلکه بدتر از آن، بر این اشتباهات نیز افزودند.^{۳۰} در این خصوص، مقدمهٔ راسپولی Ruspoli بر فصل ۱۶۷ از فتوحات مکیه حیرت‌آور و مثال‌زدنی است. وی در چهار صفحهٔ ناقابل که به شرح حال ابن عربی اختصاص داده است، ازدواج ابن عربی را با نظام یعنی دختری که

۲۹. در این خصوص بنگرید به S. Humphreys، از صلاح‌الدین تا مغول‌ها، نیویورک، ۱۹۷۷ ص ۴۴۱-۴۴۰ و فصل ۹.

۳۰. بالاخص به مقدمه نوشتهٔ Ruspoli ارجاع می‌دهم که در نشر فصل ۱۴۷ از کتاب فتوحات (کتاب‌الکیمیا، نشر پاریس، ۱۹۸۱م) آمده است و حتی بیش از این به مقدمهٔ Gloton بر فصل ۱۷۸ فتوحات (رسالة‌العشق، پاریس، ۱۹۸۷) ارجاع می‌دهم. آستین Austin در مقدمهٔ خود بر کتاب صوفیان اندلس و ترجمهٔ خویش از کتاب فصوص الحکم (The Bezels of Wisdom) نشر لندن ۱۹۸۰ شرح حال بسیار مختصری از ابن عربی را به دست می‌دهد که ارزشمندتر از بقیه است و اشتباهات کمتری در آن است. البته او به خود زحمت داد و به کتاب تکمله رجوع کرد تا شیوخ ابن عربی را یاد دارد. حتی ما بعدها خواهیم دید که وی نیز گاهی اشتباهات آسین پالاسیوس را بدون کوچکترین ارزیابی از صحت و سقم مطالب نقل می‌کند.

الهامبخش ابن عربی در سرودن ترجمانُ الاشواق بود، مدلل می‌سازد^{۳۱} و دیگر آنکه ابن عربی را بعد از آنی که به سال ۵۹۸ ق به شرق عزیمت کرده است و در شرف رحل اقامت است، در حال بازگشت به غرب می‌بیند.^{۳۲}

اما هیچ انکار نتوان کرد که عثمان اسماعیل یحیی اهتمامی بس ارزشمند در حصول یک گاهشمار تاریخی از زندگانی ابن عربی فراهم آورد که در فهرست جامع و شامل خویش آن را عرضه داشت. با این وصف، در اینجا نیز شخص محقق می‌تواند با شماری اندک اما فاحش از اغلاط و اشتباهات روبرو گردد. برای نمونه، وی در وقایع سال ۵۸۶/۱۱۹۰ اکتفا به گزارشی می‌کند که در آن ابن عربی به دیدار زنی از میان زنانی می‌رود که شیوخ او در شهر مارشینا بودند^{۳۳}؛ اما حیرت‌آور است که وی فراموش می‌کند که این قضیه مربوط به سالی است که ابن عربی به قرطبه رفت و در آنجا یک رویداد بسیار مؤثر در سرنوشت روحانی وی رخ داد. در حقیقت این مطلب را می‌توان بر اساس اطلاعاتی که خود ابن عربی در فصوص الحکم به دست داده است، یافت.^{۳۴} عیناً وی فراموش می‌کند ذکر نماید که در سال ۵۹۵/۱۱۹۸ شیخ الاکبر به قرطبه بازگشت و در آنجا در تشییع جنازه ابن رشد حضور یافت که خود وی، آن داستان را در فتوحات مکیه به شرح آورده است.^{۳۵} و یا آنکه در دوازدهم جمادی ۵۹۹/۱۲۰۲ وی به طائف رفت و در آنجا، چنانکه خود وی در شروع حلیه‌الابدال به ما می‌گوید، به زیارت مقبره ابن عباس رفته است.^{۳۶} آدمی در نهایت حیرت، به مدد استنتاجات عثمان یحیی می‌فهمد که ابن عربی به سال ۵۹۸ ق در شهر کازبلانکا توقیفی کرده است، حال آنکه این، نام شهری است که در قرن هیجدهم ساخته

۳۱. *L'Alchimie du bonheur parfait* ص ۱۳.

۳۲. همان مأخذ: «در طی این سنوات یعنی ۲۴-۱۲۱۰ ابن عربی به دفعات به آناتولی سفر کرد و اسفاری نیز به مکه و مصر و شام و تونس نمود.»

۳۳. اگر چه مؤلف کتاب مأخذ عثمان یحیی را ذکر نمی‌کند ولی منظورش مؤلفات ابن عربی، ص ۱۰۹ است. م.

۳۴. فصوص الحکم نشر عقیفی، بیروت، ۱۹۸۰ ج ۱، ص ۱۱۰.

۳۵. فتوحات مکیه، بولاق، ۱۳۲۹ ق، ج ۱، ص ۱۵۴.

۳۶. حلیه‌الابدال در مجموعه رسائل، ص ۱.

شده است!!^{۳۷}

این همه نشان از آن دارد که تا امروز به روزگار ما شرح حالی معتبر و موثق و با ذکر جزئیات دقیق از زندگانی ابن عربی در زبان‌های غربی وجود ندارد.^{۳۸} کسانی که بخت کافی دارند که بتوانند بر دقایق و ظرایف زبان عربی فائق آیند، می‌توانند به منابع عربی اعمّ از جدید یا قدیم رجوع نمایند؛ در این صورت با منابع متعدّدی روبرو می‌گردند که به دو دسته از اسناد یا به طور دقیق‌تر به دو گونه متفاوت از اطلاعات دست می‌یابند. از سویی عناوینی از منابع هست که در مداخلی – گاهی موجز و مختصر و گاهی نیز حتّی بدون قید تاریخ دقیق – فراهم آمده است که شامل طَبَقَاتُ الْأَعْلَام و تذکرة‌هایی می‌گردد که نویسندگان آنها کوشیدند تا تمامی حیات مورد تذکره را در چند سطر مختصر گردآوری کنند. این تذکرة‌ها *curricula vita* بسیار شبیه همد و هر نویسنده، مطالب خود را از نویسنده دیگر اخذ و تکرار کرده است و این روش، قرن‌ها و قرن‌ها ادامه یافته است: یعنی نام و لقب و کنیه و شیوخ و اسفار و آثار. با قدری تسامح و اندکی اهتمام، می‌توان به آسانی بر آنها اشراف یافت و به آنها رجوع کرد، چنانکه آسین پالاسیوس به نَفْحَةُ الطَّيِّب رجوع کرد که این کتاب اثر نویسنده‌ای است که با وسواس بسیار و ذکر جزئیات، سعی کرد تا جمیع مداخلی را که تا زمان وی به ابن عربی اشاره کرده‌اند، گردآوری نماید^{۳۹}. ولی مقرّی نویسنده نَفْحَةُ الطَّيِّب در وفور بی دقتی در ثبت وقایع تاریخی، با سایر نویسندگان طبقات و تذکرة‌ها، چندان تفاوتی ندارد، بلکه بهتر آن است که او را یکی از مدافعان پر شور ابن عربی به شمار آورد. لذا وی افسانه‌هایی را گرد هم آورده است که پذیرفتنش بسیار دشوار است و ما بعدها با نقادی آنها به آن پی خواهیم برد و احتمالاً این افسانه‌ها را از فیروزآبادی (۸۱۷/۱۴۱۴ وفات) اقتباس کرده است.

۳۷. مقرّی در نَفْحَةُ الطَّيِّب، بیروت ۱۹۶۸ م، ۱۳۸۸ ق ج ۲، ص ۸۴-۱۶۱.

۳۸. شاید با قدری اغماض بتوان گفت که به زبان فارسی نیز شرح حال معتبر و مهمّی از زندگی ابن عربی در دسترس نیست. اهتمام محسن جهانگیری یک استثناء است که آن نیز باید تکمیل و تتمیم گردد. م.

۳۹. مقرّی، نَفْحَةُ الطَّيِّب، بیروت ۱۳۸۸ ق، ۱۹۶۸ م، ج ۲، ص ۸۴-۱۶۱.

دسته دوم منابع، شامل مناقب‌ها و کتب تاریخ حیات اولیاء، یا طبقات الاولیاء می‌گردد. برای نمونه می‌توان به چند صفحه بسیار عالی و جالب در ابتدای کتاب مناقب ابن عربی اثر قاری البغدادی اشارت کرد^{۴۰} که برشمرده‌ای از حیات ابن عربی به دست می‌دهد که درست مشابه سبک و روش فریدالدین عطار در کتاب تذکرة الاولیاء است. ولی نویسنده مزبور، تا همین حد، به کار خویش خاتمه نمی‌دهد. وی بی‌درنگ بار دیگر به گردآوری اطلاعاتی می‌پردازد که پیرامون زندگی ابن عربی رخ داده است و خواننده خود را به قضیه شیخ الاکبر - که برای وی احترامی بس عمیق قائل است - جلب می‌کند و طول و تفصیل فراوان به تمجید از او می‌پردازد، درست به همان نحو که در وصف علماء و اهل کلام به بهترین شکل تکریم و تعزیز می‌کردند، اما با احتیاط بسیار، که مبادا سوء ظن اهل شریعت و علمای ظاهریین را بر انگیزد تا بلکه بتواند ولایت ابن عربی را مقبول سازد. در حصول چنین معنایی، وی به سادگی جملاتی را در دهان ارباب تذکره می‌نهد که هیچگاه آنان چنین چیزهایی نگفته‌اند. برای نمونه تأکیدات ذهبی که می‌نویسد ابن عربی «نمونه بسیار مناسبی است از جمله کسانی که به ترویج و تعلیم وحدت الوجود کوشیدند» در کتاب مناقب به این نحو تغییر می‌یابد: «شیخ الاکبر، امام و زاهد و ولی، بحر الحقایق است...»^{۴۱} این دست افسانه‌های طلایی بعدها در قرون بعدی توسط شعرانی^{۴۲} و اندکی خفیف‌تر توسط مقرئ پی گرفته شد.

مطلبی که در مورد برخی از مدافعان پر شور ابن عربی صادق است در خصوص معاصران وی نیز صادق است. آنان نیز زحمتی نکشیدند که وسواس علمی به خرج

۴۰. الدر الثمین فی مناقب محیی الدین، بیروت ۱۹۵۹م، که از این پس آن را مناقب ابن عربی می‌نامیم.

۴۱. همان کتاب ص ۳۸. مصحح کتاب مزبور یعنی دکتر صلاح الدین منجد در نقل این عبارت به زحمت دچار گشت زیرا متن ذهبی را که القاری البغدادی نقل می‌کند با آن مطابقت داده و همین جمله را که یافعی (مرآة البلدان ۱۳۲۸ق، ج ۴، ص ۱۰۰) ضبط کرده است، می‌آورد و بی شک آن را از تاریخ الاسلام ذهبی گرفته است، اگر چه هنوز نتوانسته‌ام آن را مدلل سازم. همین نوع اغلاط فاحش در مورد اثر ابن کثیر نیز رخ داده است (بنگرید به المناقب ابن عربی، ص ۳۶).

۴۲. اشعرانی، البواقیت و الجواهر، قاهره، ۱۳۶۹ و نیز طبقات الکبری ج ۱، ص ۱۸۸.

دهند. در عوض از مبلغ کاستند و بر تعارف افزودند ad maiorem Dei gloriam یعنی تمجید مفرط و تدقیق حقایق تاریخی هر یک جای خود را به دیگری داد. برای مثال ذهبی درباره نقل مجدد این مطلب، فکورانه عمل نمی‌کند که ابن عربی با یک جنّ ازدواج کرده بود که او را سیاه و آبی کرد.^{۴۳} برخی دیگر که به طور کامل استعداد چنین خیالپردازی‌هایی نداشتند، نوشتند که وی انحراف جنسی داشته است^{۴۴} و این تهمتی است که اغلب بر کسانی وارد می‌گردد که از نظر فقهاء و شریعتمداران ظاهری، مظنون به ارتداد هستند.

در طی دهه اخیر شیخ محمود غراب دمشقی به طور مفصل و مبسوط کوشیده است تا ابن عربی را به جهان عرب بهتر بشناساند. او بیش از ده اثر و نیز در خلال آثار گوناگونی که شامل متون اصیل ابن عربی می‌گردد، از جمله «عالم الخیال» و «الانسان الکامل» و نظایر آن می‌کوشد تا به معرفی ابن عربی و آثار او بپردازد. یکی از این کتاب‌ها شرح حال ابن عربی است که در دمشق به سال ۱۹۸۳ با عنوان «حیات ابن عربی به زبان ابن عربی» منتشر شد.^{۴۵} وی با اتقان و ایمان به روشی که برای خود برگزیده است، می‌کوشد آثار و منابع بسیاری را (البته فقط آثار منتشر شده ابن عربی را ملحوظ می‌دارد چه وی به نسخه‌های خطی آثار او اعتنایی ندارد) به کار می‌برد که در آنها شیخ الاکبر خود، به صیغه اول شخص سخن می‌راند. این برگزیده اقوال اساساً می‌تواند مفید افتد ولی شوربختانه محمود غراب فراموش کرده است تا سند این گفته‌ها را عرضه دارد. حداقل باید گفت این روش درباره آثار و فیر ابن عربی — که بالغ بر هزاران صفحه می‌گردد — بسی ناپسند و نامعقول است. اصولاً هر خواننده امروزی که بخواهد شرحی حالی از ابن عربی را تحت مطالعه گیرد، ولو آنکه عربی بدانند، بی شک فقط با دو دسته کتب روبرو خواهد شد. یا آثاری نظیر نوشته‌های آسین پالاسیوس وجود دارد که فارغ از نقائص و کاستی‌های بسیارش، به شدت جانبدارانه و متعصبانه نوشته شده است و یا آنکه مملوّ از افسانه‌ها و خیالات و حکایاتی است که

۴۳. الذهبی، میزان الاعتدال، بیروت ۱۹۶۵، ج ۳، ص ۶۵۹.

۴۴. برای مثال بنگرید به صفدی، الوافی بالوفیات، نشر ویسبادن، ۱۹۸۱، ج ۴، ص ۱۷۴.

۴۵. ترجمه آزادی از عنوان کتاب است «ابن عربی: ترجمة حیاة من کلماته» دمشق ۱۹۸۳.

ارباب تذکره به زبان عربی مرقوم داشته‌اند که بنا بر مشرب فکری نویسنده، و جهت‌گیری مذهبی‌اش یا سراسر تمجید و تقدیر است یا مملو از تهمت و ناسزا و افترا. حداقل باید گفت این مطلب، موقعیتی بسیار متناقض را فرا روی خواننده قرار می‌دهد که در غایت تعجب در می‌یابد که از سویی شواهد بسیاری وجود دارد که به ابن عربی و مکتب وی در تاریخ تصوّف می‌پردازند (که مملو از تمجید و سپاس است حتی به وسیله بدخواهانش) و در عین حال از سوی دیگر، به پژوهش‌ها و تحقیقات و ترجمه‌های بسیاری بر می‌خورد که در این حوزه سال به سال، نیز رو به فزونی است. شکی نیست که جسارت و گستاخی است نقد درست این منابع در اینگونه مباحث، اما این همان وظیفه‌ای است که در این کتاب بر خویشان خریده‌ام. تحقیق درباره بزرگترین شیخ عالم تصوّف، که متألّهی برجسته نیز بود، بی آنکه از مشرب خود باز گوید، بی آنکه قصه حکایت زندگانی خود را نقل نماید، بی آنکه مولد و موطن خویش را یاد دارد، خود، نوعی تن به مخاطره دادن است، بکوشیم تعبیر صحیحی از دقائق طریقت فکری وی فراهم آوریم که البته این معنا از تجربه‌های شخصی وی نیز جداناپذیر است. یقین است که مقدّر بود وی عاملی شگرف در تکمیل تاریخ تصوّف باشد و در عین حال منبعی سرشار از زاینده‌گی در مباحث نظری و عملی تلقی شود و البته تا حدود کمتری، سرچشمه حیات معنوی گردد، آنچنان که تا امروز نیز از توان باز نمانده است. اما این حقیقت که بنفسه بسیار بدیهی می‌نماید و در لقب عجیب وی یعنی «خاتم ولایت محمدی» نیز ملحوظ گشته است، چیزی نیست که بتوان به سهولت آن را درک کرد، آنهم در دنیایی که تهی بودن و پوچی چنان بر همگان سیطره یافته است که زمان و مکان خالی از سکنه مانده است. تابعان ابن عربی نیز فارغ از این ماجرا نیستند، معاصرانش فقط بر آن نظر نکردند که در کجا به دنیا آمد و در کدام کشورها زیست، بلکه به مثابه پشت صحنه تئاتر بودند تا وقایعی را که وی تجربه می‌کرد به صورتی حزن‌انگیز عرضه دارند. از این منظر، جمله ارباب تذکره که به شرح حال ابن عربی پرداختند و پیش از این، از آنان یاد شد، حائز کاستی‌ها و نقائص بسیارند. هیچیک از آنان سعی نکرد تصویری فرهنگی و اجتماعی و سیاسی از محیطی را مهیا بیند که سرنوشت و تقدیر ابن عربی در آن رقم خورد و هرگز نکوشیدند تا عصر و

شرایط تاریخی مزبور را معلوم دارند، نه فقط عمیق و غنی و با ذکر جزئیات، بلکه حتی بسیار اندک و موجز و به اختصار، تنها به این بسنده کردند که وی در کجا به دنیا آمد و کجا وفات یافت. نهضت رکانکویستا در غرب^{۴۶}، جهاد صلیبی و اندکی بعدتر حمله مغول در غرب از این جمله‌اند. کاملاً درست است که پژوهش‌هایی که در وصف این دوره نوشته شده است، جملگی ناقص‌اند و برای پژوهش ناکافی. حتی امروزه نیز هنوز تحقیقی هرچند مختصر در این خصوص وجود ندارد، بالاخص منبعی که بتواند اندلس را در زمان ابن عربی به خوبی بشناساند، یعنی اندلسی که زیر حکومت الموحدون قرار داشت. این به آن معناست که فردی که علاقمند به کشف اطلاعات مربوطه باشد تا نوری روشن بر جامعه اندلس در خلال آن دوران بیافکند، با محدودی آثار تاریخی روبروست که در آن زمان نوشته شده است. با این وصف، تاریخ از آن حیث که بعدها محل اعتناء قرار گرفت بسی متفاوت است با آن قوانینی که امروزه متبادر به ذهن می‌گردد. تلاش در حصول جزئیات شرایط زندگی مردم خواه از تکمله ابن ابار باشد یا از بیان المغرب ابن عذاری، بالکل عقیم می‌ماند. ارتباط آنها با مرقومات تاریخی بدان نحو نیست که امروزه معنا می‌شود تا چه رسد به جامعه‌شناسی. هدف از آن کتب تنها این بود پاره‌ای جزئیات از حیات شخصی فرد مطمح نظر ارائه شود و اکتفاء به چند جنگ و واقعه سیاسی که در آن دوره رخ می‌داد، می‌شد.

وضعیت شرق تحت حکومت ایوبیان در منابع موجود، اندکی بهتر است. تحقیقات کوهن^{۴۷} و شوآن^{۴۸} و هومفریز^{۴۹} با دقت در اسناد و مدارک، نظام حکومتی ایوبیان و تعامل آنان را با جهان مسیحی معلوم می‌دارد. نظریات بنیادینی که پوزه^{۵۰} به سال ۱۹۸۱ تدوین کرد، حقایق تاریخی مربوط به زندگی مذهبی در دمشق را در خلال

۴۶. Reconquista معمولاً به جنگ صلیبی ترجمه می‌شود. نهضتی بود که ریشه در قرن هشتم میلادی داشت و مسیحیان آن را بر پا ساختند تا بار دیگر به ارض اقدس وارد شوند ولی شوکت و اقتدار مسلمانان مانع آنان در حصول مقصود بود. عاقبت در قرون یازدهم تا سیزدهم میلادی منجر به جنگ‌های صلیبی شد و برای کوتاه زمانی ارض اقدس به دست مسیحیان افتاد. م

47. C.Cohen

48. E. Sivan

49. S, Humphreys

50. L.Pouzet

قرون هفتم / سیزدهم نشان می‌دهد. تصحیح استادانه گریل^{۵۱} از یک متن تاریخی مربوط به قرن هفتم، اطلاعات گرانمایی در خصوص مجالس و حلقه‌های صوفیانی به دست می‌دهد که در آن دوران در مصر تشکیل می‌شد.^{۵۲} اما شرح جزئیات حوادث هنوز باید با دقت بیشتری صورت گیرد و من امید دارم که کتاب حاضر بتواند به درک بهتری از آن دوران بیانجامد که شاهد حوادثی بس خطیر در جهان اسلام بود.

نیت من به نحو خاص، تدوین یک شرح حال است. در قدم نخست اعتناء به اسفار عقلانی و روحانی ابن عربی خواهد شد. البته تا جایی که مقدور است این اسفار را اساساً در بطن متون تاریخی و دینی آن زمان پی خواهد گرفت. بدون تکمیل این حوزه کار البته هیچ پرسشی در تحلیل دقیق دربارهٔ تعالیم و آموزه‌های ابن عربی نتوان مطرح کرد. خاضعانه نیت من این است: اندکی یاری در تنویر منشاء و اساس عقاید و تعالیم ابن عربی و تأکید بر این مطلب که چگونه به طور دقیق می‌توان آنها را به «احوال» و «مقاماتی» نسبت داد که وی خود آنها را تجربه کرده بود و نیز فهم آن سنت پیشینی که وی وارث آن گشت و خود، آن را به دیگران منتقل ساخت. در جنب این اهداف، مضامین اصلی تفکرات وی که مدّت‌های مدیدی در دهه‌های اخیر مورد تدقیق و تفحص واقع گشته است، بررسی خواهد شد. نیازی نیست که از دوره‌های نابیرگ و آسین پالاسیوس دورتر رویم بلکه می‌توان به آثاری نظیر آنچه هانری کربن و ایزوتسو فراهم آوردند، اندیشید (که اندکی بعدتر توسط محقق برجسته ژاپنی ماسکاتا تاکیشیتا تعقیب و ارائه گشت) و یا به شروح دقیقی رجوع کرد که میخائل والسن^{۵۳} به همراه ترجمهٔ خود از آثار ابن عربی منتشر کرده است و البته نظریات بشمار دیگری نیز در خلال آثار فراوانی که در خصوص آراء ابن عربی به عمل آمده است و سعی در کشف رموز آن داشتند، رو به فزونی است و هنوز به طور کامل اسرار آن معلوم نگشته است. با این وصف به دلایل محکمی می‌توان اثبات کرد که هنوز

51. D.Grill

۵۲. رسالهٔ صفی‌الدین ابن منصور: به تصحیح و ترجمهٔ عالی دنیس گریل در I.F.A.O به سال ۱۹۸۶ نشر یافت.

53. Michel Valsan

غیرممکن است بتوانم خود را محدود به تحقیقات و پژوهش‌هایی نمایم که انجام شده است، زیرا همواره برای حصول مراد، لازم می‌بینم که به اندیشه‌های اصلی و تعالیم اساسی که در خود آثار ابن عربی مطرح شده است، رجوع نمایم و نباید مدعی باشم که به طور کامل و جامع همه را انجام داده باشم.

صاحب فتوحات، خود می‌گوید «فما نتکلم الا فیما لنا فیه ذوق» یعنی سخن نخواهم گفت مگر از آنچه خود چشیده‌ام^{۵۴} البته به تعبیری تمامی آثار وی چیزی نیست مگر همان ثبت وقایع و تجارب واقعی خود وی: یعنی مکاشفات و مبشرات^{۵۵} و مکالمات با ارواح و فیات، ملاقات با زهاد و صاحبان اسرار که جملگی را در «عالم الخیال» دیده است و نیز اسفار سراسر کراماتی که در افلاک سماوی انجام داده است. خواه آنها را جنون سایکوپت^{۵۶} یا دیوانگی روان رنجوری بنامند، چنانکه آسین پالاسیوس گفته و باور داشته است و خواه حصول مواجید ناب روحانی باشد چنانکه هانری کربن مدعی است، در حقیقت نه فقط واقعی بودند بلکه واقعی‌تر از آن اوقاتی بودند که خود، در زمان کودکی بر سرزمین اندلس گام نهاده بود. هرکسی که وقت خویش را صرف پژوهش آثار ابن عربی می‌نماید – چه شرح حال بنگارد و چه تاریخ تفکرات بنویسد – می‌بایست این گونه مباحث را ملحوظ نظر دارد.

جولیان گرین^{۵۷} در خصوص فرانسیس آسیزی^{۵۸} می‌نگارد: «قدیسی باید تا به

۵۴. فتوحات مکیه ۲، ص ۲۴ و نیز فتوحات ۴، ص ۷۵

۵۵. مبشره نوعی واقعه روحانی است که ابن عربی در حصول مقامات الهی و ملاقات با انبیاء دیده است و به همین سبب، نام یکی از آثار خود را نیز همین گذاشته است، کتاب المبشرات که خانم کلود عداس در این کتاب بارها بدان رجوع کرده است. این کتاب ابن عربی هنوز منتشر نشده است ولی مؤلف محترم از دو نسخه خطی آن استفاده کرده است. م

56. psychopath

۵۷. Julien Green (۱۹۰۰-۱۹۹۸) نویسنده شهیر از پدر و مادر آمریکایی و متولد فرانسه که بی آنکه شهروند فرانسه باشد، به فرانسه می‌نوشت و آثار بسیاری به شکل رمان و تاریخ و عرفان نوشت. او از سن بیست چهار سالگی آثار خود را منتشر کرد که یکی از آنها در مورد فرانسیس قدیس آسیزی است. م

۵۸. Farncis of Assisi از عارفان بزرگ مسیحی است که برای فارسی‌زبانان آشناست، بنگرید به استیون فانینگ: عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، نشر نیلوفر، ۱۳۸۳ ش.

درک قدّیسی نایل آید»^{۵۹} در حقیقت من نیز مدّعی نیستم که به فهم و درک آن آهوی گریزپایی رسیده‌ام که قصد دارم شرح حالش بنگارم. هنوز اسرار بسیاری هست که نامکشوف باقی مانده است. در بیان این نکته می‌دانم بسا از اسرار و معماهایی که بر طبق اسناد و مدارک امروز که مفقود است، اکنون حل ناشدنی است و روزی به جوابی مناسب خواهد رسید، چنانکه همان ظهوراتی را که ما اینک در این زمان و مکان می‌توانیم ثبت و ضبط کنیم، ممکن نبود مگر به مددِ مساعی گذشتگان که نوری رخشان بر آن تاباندند. مرادم آن شرایطی نیست که بی شک می‌توان آن را *sub specie aeternitatis* یعنی حل اسرار جهان‌های مادون نامید بلکه مرادم آن مسائلی است که از این منظر خاکی، هنوز حل نشده باقی مانده است؛ آن امور مُتَقَنّی که از دیدِ منطق فانیان غیر قابل قبولند و برای زائران راه خدا و واجدان حقیقت، مقبول. بهترین سعی و قابلیت من می‌تواند آن باشد که پی ابن عربی گیرم و آن اسفار غریبی را که انجام داده است در دل اسفار اربعه تدبیر و تأمل دریابم. در خلال این پژوهش برای این سفر، همانی را که شخصی تعبیر می‌کند و به چنگ می‌آورد، دیگری به روشی دیگر و راهی دیگر از دست می‌نهد. گاه آدمی گمان می‌کند در هزارتویی گرفتار گشته است که مفرّی برایش ممکن نیست. شیخ‌الاکبر خود بر این نکته تأکید دارد «طریق الحق لیس کذلک و انما هو مستقیم الاستدارة» یعنی طریق حقّ، اینچنین نیست بلکه خطّ راست دایره‌ای است.^{۶۰} این مطلب فارغ از معانی متعدّدی که دارد به این معنا نیز هست که اسفاری را که خواننده در فکر آن است انجام دهد، عاقبت او را به سوی خویشتن خویش باز می‌گرداند.

59. Julien Green: *Frere Francois*, Paris, 1982, p86

۶۰. فتوحات مکیه ۳، ص ۶۵ و رساله‌الانوار ص ۱۲

۱. مولد و موطن

اندلس از آن خداست

ای که در اندلس زندگی می‌کنی، با همه رودها و ساحل‌ها و اشجارش، زهی سعادت‌مندی! جنت عدن جایی نیست مگر همین مولد تو، و اگر مرا اختیار می‌بود که میان جنت عدن و موطن تو یکی را برگزینم، این اخیر را اختیار می‌کردم. از ورود به جهنم در فردا مترس زیرا آنکه به جنت رفته باشد هرگز دوزخ نخواهد دید.^۱

اشعار بسیاری در وصف افسون‌ها و جاذبه‌های اندلس سروده شده است، در وصف باغ‌های سبزش، رودهای پر خروزش، ازهار و ریاحینش و روائح و عطرها، دل‌انگیزش؛ ابیات مزبور سروده ابن خفاجه (۵۳۳/۱۱۲۳ وفات) در این زمینه را نباید منحصر به فرد دانست.^۲ کشور اندلس سرزمین افسانه‌ها و جادوهاست یعنی سرزمین فردوس و جنت است و ادبیات عرب مملو از این تأکیدات شورانگیز و دل‌افزاست، شاعری دیگر می‌سراید: «اندلس و هرچه در اوست، خدایی ست.»^۳ از

۱. ابن خفاجه، دیوان طبع بولاق، ص ۷۲.

۲. برای مطالعه بهتر در این خصوص بنگرید به هنری پرز *Poesie andalouse en arabe classique* au x sicle, paris 1937 فصل‌های ۲ و ۳ و ۴.

۳. بنگرید به ذکر بلاد الاندلس للمؤلف المجهول، به اهتمام و ترجمه مولینا، مادرید، ۱۹۸۳، ج ۱، ص ۱۲ متن عربی و ج ۲، ص ۱۹ ترجمه اسپانیایی.

اظهاراتی این چنینی تا احادیث نبوی که معلوم است حضرت محمد هرگز نگفته است، فقط پله‌ای کوتاه وجود دارد؛ اهالی اندلس این پله را با اعتناء به همان احادیث جعلی ساختند. یکی از این احادیث می‌گوید: «بعد از وفات من در غرب، شبه جزیره‌ای فتح خواهد گشت که هر کس در آنجا بمیرد، شهید محسوب است...»^۴ یا در موردی دیگری می‌فرماید: «خداوند تمامی زمین را پیش من گستراند و من توانستم بنگرم که چطور بخش وسیعی از آن به نام من تحت تصرف خواهد آمد. من نگاه کردم و دیدم که اندلس آخرین فتح خواهد بود. از جبرئیل پرسیدم: ای جبرئیل این شبه جزیره چیست؟ وی پاسخ داد: یا محمد این شبه جزیره اندلس است که امت تو بعد از وفات تو آن را فتح خواهند کرد. هر کسی در آنجا بزاید و بزید، در مقام مبارکی منزل کرده است و هر کسی در آنجا بمیرد گویی شهید مرده است.»^۵ جمع این احادیث نشان می‌دهد رنجی که فاتحان عرب بردند تا بر آن دست یابند تا آن حد است که وسواس علمی گردآورنده احادیث در قبالش ناچیز می‌نمود و منجر به جعل و نقل این احادیث شد. اجازه دهید اندکی به این سرزمینی بنگریم که منبع الهام بسیاری از شعراء و صاحبان دواوین گشته است. با شناخت متعارفی که از نویسندگان عرب زبان داریم، مراد آنان از اندلس، همین سرزمینی است که اینک آن را اسپانیا می‌نامند و در آن روزگاران، شوالیه‌های مسیحی کوشیدند تا بار دیگر آن را قدم به قدم باز پس ستانند.^۶

در خلال امپراطوری الموحّدون که همان دورانی است که ما اینک در این کتاب با آن سر و کار داریم، اندلس یک امیرنشین خلیفه بود، یا بر طبق اصطلاحاتی که

۴. این حدیث را زوهری (قرن دوازدهم / قرن ششم) در اثرش به نام کتاب الجغرافیا نشر حاجی صدوق، دمشق، ۱۹۶۸، ج ۱۱، ص ۲۲۶ نقل کرده است. و در ذکر ج ۱، ۱۶ و ج ۲/ ۲۲ نیز آمده است. باید گفت این حدیث موثق نیست مؤلف گمنام کتاب الذکر نیز بیست حدیث یا بیشتر در این خصوص نقل کرده است. او اسناد این احادیث را به دست نمی‌دهد و فقط به ابن بشکوال و مسلم و غیره استناد می‌کند. درباره این گونه احادیث باید گفت که آنها را به فضائل می‌شناسند که در آن خصوص شهرها و کشورها آمده است و برخی از این احادیث در خصوص جای‌هایی است که در آن موقع هنوز وجود نداشتند. بنگرید به گلدزیهر، *Etudes sur tradition islamique*, Paris, 1984, pp153-57.

۵. ذکر ج ۱، ۲۱۸ و ج ۲، ص ۲۵.

۶. لوی پرونسال، اندلس، دائرة المعارف اسلامی ویرایش ۲.

جغرافی دانانِ عرب به کار می‌بردند یک کورس بود شامل والانس یا والانثیا Valencia، تدمیر Tudmir (مرکز ناحیهٔ مُرسیه Murcia) و شاطبه Jativa در شرقِ طالع Levant (در شرق اندلس)؛ جیان Jaen؛ البیره Elvira (نزدیک غرناطه Granada) المریه Almeria و مآلقه Malaga در شرق؛ قرطبه Cordoba، اشبیلیه Seville، اسیجه یا اِسِجِه Ecija، و قَرْمُونِه Carmona و لِبْلَه Niebla در غرب؛ در جنوب، مورون Moron و سیدونیه یا شدونه Sidona و قلسنه و تا کُرْنّا Tacoranna (مرکز ناحیه رُنده Ronda)، و در الغرب Algrave (الغرب الأندلس) — یعنی پرتقال امروزی — و اُسکُنْبا (با سیلوس در مرکز آن) و باجه Beja.

فارغ از اختلافاتی که به وجود چهار یا پنج نوع آب و هوا قائلند^۷، این حقیقت دارد که جغرافی دانان عرب در توصیفات خویش از اندلس به تکرار اقوال یکدیگر پرداختند و میان منابع گوناگون از این یک تا آن دیگری، چندان تفاوتی نتوان یافت. مثلاً یک نوع از آنها این است:

«اندلس قسمتی از شبه جزیره است که به سبب دریاها و رودها و میوه‌های متنوع و سرچشمه‌های پر آب آن بسیار مشهور است. اندلس با مردمان و اتفاقات عظیمش زبانزد همگان است. وحوش بسیار و پرندگان و ماهیان بسیار دارد. خاکش حاصلخیز و آبش گوارا و مردمانش آزاده‌اند. سراسر جنگل و قصرهای پر شکوه است. معدنیات و سنگ‌های گرانبها و کبریت و نقره دارد.»^۸ همین مؤلف اندکی بعد می‌نویسد: «اهالی اندلس بسیار دلیرند و در برابر حکومت بیگانگان رفتاری سخت نشان می‌دهند؛ حتی قیصر بزرگ شخصاً چنین بود...» و به این ترتیب، تصویر مزبور از اندلس کامل می‌شود!

این شرح خیال‌انگیز چندان دور از حقیقت نیست. نمی‌توان انکار کرد که منطقهٔ قَرطبه و اشبیلیه — بالاختصّ الشرف^۹ Aljarafe، منطقه‌ای در غرب اشبیلیه — و نیز

۷. بنگرید به مقالهٔ میگوئل در دائرةالمعارف اسلامی ویرایش ۲، اقلیم.

۸. الذکر ج ۱، ص ۳۱-۲۹ و ج ۲، ص ۶-۲۵

۹. برای تلفظ این اسم یعنی الشرف Al-jarafe بنگرید به دائرةالمعارف الاسلامیه ج ۲، ذیل اشبیلیه، دارالمعرفة بیروت. م

مناطق شرقی طالع Levant و الغرب Algrave به لطف طبیعت زیبایشان بیش از هر جای دیگر در شبه جزیره ایبری مشهور و مطلوب است. آب گوارا و فراوان منطقه الوادی الكبير و خراجگزار آن (در رأس همه، منطقه الوادی السنجیل) خاک حاصلخیزی دارد که انواع نباتات در آن رشد می‌کند. اهالی اندلس به میوه‌های فراوان و گوناگون کشورشان مباحات می‌کنند و با غرور تمام از آن یاد می‌نمایند، سیب و گلابی و زردآلو و گیلان و بالاخص انجیر آنجا به غایت مرغوب و گواراست. زیتون در ناحیه جیان Jaen و مالقه Malaga و نیز الشرف به خوبی بار می‌آید و تا چشم کار می‌کند مملو از درختان زیتون مرغوب است. الشرف مرکز عسل عالی نیز هست، البته در سواحل دریا نیز ماهیان زیاد به چشم می‌خورد و اهالی اندلس بسیار زیاد، ماهی ساردین می‌خورند.^{۱۰}

فقدان اطلاعات کامل مربوط به سرشماری و افزون بر این، فقدان مفهوم احصائیه نزد جغرافی دانان عرب زبان و عدم آشنایی آنان با آمار، باعث می‌شود هر کوشش جدی در تخمین جمعیت مردم مسلمان در قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی عقیم باقی بماند.^{۱۱} از سوی دیگر ما اطلاعات نسبتاً خوب و مناسبی به دست داریم که گویای تنوع جمعیت و ترازدی‌های گوناگون مردمی در آن سامان بود.^{۱۲} آنان که به تعبیر درست کلمه عرب بودند از بخش‌های اصلی سوریه و یمن بعد از فتح اندلس به آنجا آمده بودند. آنان به عنوان زائر و فاتح و ارباب حکومت به آنجا

۱۰. درباره منابع طبیعی و کشاورزی اندلس بنگرید به بوش ویلا La Sevilla islamica, 712-1248 و نیز لوی پرونسال *Histoire de musulman l'Espagne* پاریس ۱۹۶۷ ج ۳، ص ۹۸-۲۶۰ و نیز اندلس در دائرة المعارف اسلامی ویرایش ۲، و ابن عبدون: اندلس اسلامی در قرن دوازدهم، ترجمه لوی پرونسال پاریس، ۱۹۴۷ ص ۱۰۲-۹۴ و نیز لوبنس، *Les methodes culturelles au Moyen Age d'apres les traites d'agronomie andalous* نشر جنوا، ۱۹۷۴ م.

۱۱. درباره این مسأله بنگرید به تورس بالباس *Tores Balbas, Extension y demografia de las ciudades hispanomusulmanas* مطالعات اسلامی ج ۳، ۱۹۵۵، ص ۹-۳۵.

۱۲. درباره ترکیب جمعیت در اندلس بنگرید به لوی پرونسال تاریخ، ج ۳، ص ۲۳۲-۱۶۲ و نیز بالباس *Mozarabias y juderias en las ciudades hispanomusulmanas* در تاریخ اندلس ج ۱۴، ۱۹۴۵ ص ۹۷-۱۷۲ و نیز سیمونه *Historia de los Mozarabes de Espana* مادرید، ۱۹۰۱.

آمدند و تشکیل طبقه محدود و معدودی را دادند، و هسته اصلی خانواده‌های بزرگ (بیوتات) را ساختند که در بهترین جای‌ها منزل کردند و بهترین مشاغل را در دست گرفتند.

در قرن یازدهم به بعد، همانقسم که المرابطین و بعدها الموحدون به قدرت دست یافتند، شمار بربرها و بومی‌ها در اندلس افزایشی چشمگیر یافت. این صحراگردان و چادرنشینان که از آفریقای شمالی به عنوان اجیر و مزدور و برده به اینجا آمدند، چون ظاهری زشت و کریه‌المنظر و پست داشتند، اعراب و بومیان اندلس آنان را دوست نداشتند. سلسله الموحدون تغییراتی در مقامات اجتماعی آنان پدید آورد: برخی به همان طبقاتِ دون محدود شدند و بسیاری از آنان به مقامات فقهی و شرعی روی آوردند و در علوم دینی پیشرفت‌های بسیار نمودند. بعدها خواهیم دید که چندین تن از مشایخ ابن عربی در طریقت، به این طبقات تعلق داشتند که اغلب امی و بی‌سواد و زمخت بودند.

در میان این عناصر غیربومی در اندلس باید ذکر کرد از معدود سیاه‌پوستان سودانی شود. برده‌فروشان ایشان را به اندلس آوردند و اغلب به عنوان اجیر و فَعْلَه و برده خدمت می‌کردند.

ساکنان بومی و اصیل اندلس سه طبقه می‌شدند. از لحاظ آماری بیشتر آنان موالی بودند یعنی آن گروه که تبار اسپانیایی داشتند و اسلام آوردند. اینان کشاورزان و سوداگران و تجار و صنعت‌گرانی بودند که به خدمات عمومی اشتغال داشتند.

بعد از اینان باید از مسیحیان و یهودیان یاد کرد. هر دو گروه در زمره اقلیت‌ها بودند. بسیاری از مهاجران مسیحی بعد از آنکه طُلُیْطَلَه Toledo در شمال اسپانیا به وسیله آلفونسوی ششم به سال ۱۰۸۵/۴۷۸ فتح گشت، به شمال اسپانیا کوچیدند. با این همه به صورت هسته اصلی اقلیت در اندلس باقی ماندند. اینان تحت حکومت المرابطین و حتی اندکی بعدتر تحت حکومت الموحدون به نحوی روزافزون مورد بد رفتاری واقع شدند و آزار و اذیت بسیار دیدند. تسامح دینی که از صفتهای خلیفه قرطبه به شمار می‌آمد، اینک جز یک خاطره، چیزی از آن باقی نمانده بود. البته به آرامی ولی پیوسته شرایط در شرف تغییر بود: اقتدار حکومت اسلامی در اسپانیا روز

به روز تقلیل می‌یافت و نهضت رکانکویستا رو به پیشرفت بود. زمانی که عبدالمومن به قدرت رسید اعلام کرد که دیگر با هیچ کس مگر مسلمانان به تساهل و تسامح رفتار نخواهد کرد. در زمان او کلیساها و کنیسه‌ها با برنامه منظمی خراب و ویران گشت.^{۱۳}

اوضاع برای یهودیان به مراتب وخیم‌تر بود. وقتی یهودیان با نهضتِ حَسَبِه یعنی شکنجه و آزاری روبرو شدند که تحت اِشرافِ حکومت الموحّدون، اعمال می‌شد، بسیاری از آنان به طلیطله و مغرب هجرت کردند، برای مثال موسی بن میمون به سال ۵۴۴/۱۱۴۹ قرطبه را ترک گفت و نخست به مغرب عزیمت کرد و آنجا ساکن شد و بعد به مصر رفت و در همانجا به سال ۶۰۱/۱۲۰۴ وفات یافت. یهودیانی که در آنجا باقی ماندند سعی کردند در شهرهای بزرگ در کنار هم زندگی کنند. خصوصاً در غرناطه جمع شدند اما اندکی نیز در اشبیلیه و قرطبه ماندند؛ اینان بخش مهمی از جمعیت این شهرها را تا سال ۵۵۷/۱۱۶۲ تشکیل می‌دادند ولی در آن سال شهر مزبور توسط الموحّدون مورد فشار قرار گرفت و بسیاری از یهودیان آنجا یا هجرت اختیار کردند یا اخراج شدند و یا به قتل رسیدند.^{۱۴}

قوانین حَسَبِه یا تفتیش عقاید اثر ابنُ عبدون، ابتدا در قرن دوازدهم میلادی تدوین یافت و جنبه‌های معلومی از عدم تسامح را نشان می‌دهد که در آن اوقات بر سراسر اندلس حاکم بود. یک داروغه در شهر اشبیلیه هر فرصتی را برای تلاش بی‌وقفه خویش در آزار اهل ذمه مغتنم می‌شمرد، ابن عبدون می‌نگارد: «حرام است فروش لباسی که از آن یک جذامی یا یهودی یا مسیحی است مگر آنکه به صراحت دین خود را به خریدار اعلام دارد...»^{۱۵} همو در جایی دیگر می‌نویسد: «هیچ رباخوار، شرطه،

۱۳. مراکشی، المعجب، آمستردام، ۱۹۶۸، ص ۲۲۳.

۱۴. برای اطلاع وضع یهودیان و مسیحیان تحت حکومت الموحّدون بنگرید به بالباس، Mozarabias ص ۱۷۵ به بعد و نیز وجدابرسی وضع یهودیان و مسیحیان شهر سویل در خلال قرن دوازدهم در دائرة المعارف نشر ۲، ۱۹۳۵ ص ۲۹-۱۲۷ و نیز اشتور، یهودیان در میان مسلمانان اسپانیا، فیلادلفیا، ۱۹۷۹.

۱۵. ابن عبدون، مسلمانان اشبیلیه، ص ۱۱۲.

یهودی یا مسیحی اجازه ندارد لباس یکی از اشراف یک فقیه یا اهل علم را بپوشد، بلکه باید به شدت از آن کار پرهیزد.^{۱۶} و البته این فرجام کار نیست. بر طبق گفته ابن عبدون کشیش‌ها همان اهل فحشاء هستند و کلیساها نیز فاحشه‌خانه‌اند! «روحانیون مسیحی و علمای مذهبی مسیحی هرزه‌ها، و راهبه‌ها، فواحش و روسپیان هستند. زنان فرانک^{۱۷} نباید به کلیساها روند مگر زمانی که خدمه کلیسا حاضر باشند و فقط روزهای مقدس به کلیسا شوند چه که تنها، اهل بزم و فحشاء هستند که به آنجا می‌روند تا عیش و نوش کنند و با روحانیون فحشاء نمایند...»^{۱۸} و بالاخره یهودیان و مسیحیان می‌باید بالکل اجتناب کنند از اینکه به تحصیل پردازند و یا آنکه به عنوان معلم سر خانه به منزل مسلمانان روند.^{۱۹}

یکی دیگر از سایر خصایص اندلس، کثرت شهرها و قصبات آن بود که بسیاری از آنها یادگار ایام رُم به شمار می‌رفت؛ جنگل‌های آنجا نیز به همان قدمت بود. از آنجا که این سرزمین یک بهشت واقعی محسوب می‌گشت، طبعاً بیش از حد، محسود واقع می‌شد.

فارغ از جلوه‌های خیال‌انگیز شاعرانه‌ای که غزل‌سرایان وصف کرده‌اند و جذابیت کشور را نشان داده‌اند، واقعیت آن است که از قرن یازدهم میلادی و حتی اندکی بعد، یعنی از قرن دوازدهم میلادی به بعد، اندلس نمایان‌گر سرزمینی بود که در جنگ‌های مستمر ویران گشته است. با فتح طلیطله به سال ۴۷۸/۱۰۸۵ توسط آلفونسوی چهارم اهل کاستیل (در تلفظ عربی، قشتاله)، و نیز بعدها فتح سرقسطه به سال ۵۱۲/۱۱۱۸ به دست آلفونسوی قهرمان، آرغون (= آراگون)، بازگشایی اسپانیا — که تازه به مراحل جدیدی رسیده بود — به نحوی اجتناب‌ناپذیر حلقه شکست را بر قلمرو اسلامی در اسپانیا تنگ‌تر ساخته بود. یقیناً بربرهای المرابطین که از شمال

۱۶. همان، ص ۱۱۵.

۱۷. کلمه فرانک را در دوران معاصر به «فرنگ» ترجمه می‌کنند که اصلاً معادل فرانس یا فرانسه بود. مترجم فارسی به همان لفظ فرانک بسنده کرد.

۱۸. همان، ص ۱۰۹.

۱۹. همان، ص ۱۲۷.

آفریقا برای کمک به ملوک الطوائف^{۲۰} Reyes de Taifas به خدمت فرا خوانده شده بودند، همواره خود، برای مسیحیان تهدیدی جدی محسوب می شدند و می کوشیدند آن بلاد را محفوظ دارند. اما عاقبت خیلی زود، مسیحیان در معرض تهدید دیگر بربرها، یعنی الموحدون، واقع گشتند. در سال ۵۳۹/۱۱۴۵ لشگریان الموحدون با فتح کامل مغرب و آفریقا تحت قیادت عبدالمومن، که به سال ۵۲۷/۱۱۳۳ بر مهدی بن تومرت پیروز گشت، در شبه جزیره ایبری ساکن گشتند. دو سال بعد آنان شیریش Jerez لبله و سیواس و باجه و مارتله Mertola و بالاخره اشبیلیه را فتح کردند و دربار الموحدون همین جا را پایتخت اداری خود قرار داد.

به هنگام مرگ عبدالمومن در سال ۵۵۸/۱۱۶۲ بیشتر نواحی اندلس فتح شده و زیر سلطه مسلمانان در آمده بود. شورشیان، در سراسر نقاط کشور، با واکنش نسبت به این تجاوزها، سر به شورش بر افراشتند و سپاهیان الموحدون نیز مهیا شدند تا به سرکوبی شورش ها پردازند. قحطی و تهدیدی که باعث نابودی اشبیلیه شده بود، رو به کاهش نهاد.

ابو یعقوب یوسف به هنگام مرگ پدر، صاحب قدرت شد، البته با کنار نهادن چند مدعی سلطنت که گاهی اسباب مزاحمت می شدند. او وارث امپراطوری وسیعی شد که ثروت بسیار داشت و از لحاظ اقتصادی قطب اصلی اروپا محسوب می گشت و از جهت سوق الجیشی نیز حائز اهمیت فراوان بود. اما حتی از آن زمان به بعد نیز سایه ای دهشتناک این منظره دلربا را تیره و تاره می ساخت. این سایه فقط یک نام داشت: ابن مردنیش.

تصویری که تاریخ نگاران عرب در قرون وسطی تمایل داشتند از محمد بن سعد بن مردنیش ترسیم نمایند این بود: سفیه و یاغی. مورخان مزبور مردانی نظیر ابن صاحب الصلاة (۵۹۴/۱۱۹۸)^{۲۱} و ابن عذاری (۷۰۰/۱۳۰۰)^{۲۲} در پاسخ به این پرسش که

۲۰. این اصطلاح به دوره ای از تاریخ اندلس دلالت دارد که از سال ۴۲۲ ق شروع شد و در این تاریخ ابوالحزم بن جمهور انقضاء خلافت اموی را اعلام داشت. این ملوک الطوائف شامل بیست و دو حکومت از جمله، المرابطین و نیز زلاقه نیز می شود. م

۲۱. ابن صاحب الصلاة، المن بالامامة، نشر عبدالهادی تازی، بیروت، ۱۹۶۱ ج ۲، ص ۴۷

چرا به چنین تصویری دست یازیدند، می‌گفتند که مردان منصف و عادل او را چنین وصف کرده‌اند^{۲۳}. حال آنکه نظر و رأی مستشرق بزرگ یعنی دوزی R. Dozy بالکل متفاوت با چنین باوری است. وی از تحسین مردنیش یعنی رقیب بزرگ الموحّدون دریغ نمی‌ورزد، و وی را چنین می‌بیند که «دوست داشت به همان روشی لباس بر تن کند که همسایگانش، یعنی مسیحیان می‌پوشیدند و همان سلاح در بر گیرد که آنان حمایل می‌ساختند؛ وی راغب بود اسبان خویش را چنان تجهیز و جهاز نماید که ایشان می‌کردند و از سخن گفتن به زبان ایشان خرسند و راضی بود. بیشتر مردان سپاهش از قشتاله و ناوار یا ناوارا Navarra و کاتالونیه بودند، وی خانه‌هایی برای آنان ساخته بود — حتی تعداد زیادی میخانه نیز ساخت که سبب جار و جنجال بسیاری در میان مسلمانان معتقد و مسیحیان شد — او در هر شاهزاده مسیحی، یک متحد و دوست و برادر می‌دید.... وی مردی با ذکاوت و هوشیار بود؛ به خوبی، بنا به شرایط، زمان بخشش و وقت سرزنش و تنبیه را می‌شناخت. فردی قوی و قدرتمند و بلندبالا بود و در سوارکاری ماهر و چابک می‌نمود، شجاعتش بسی بیش از حد و اندازه بود. به هنگام نبرد چنان آماده و چالاک بود و مخاطره می‌کرد و خویشتن را به مهالک می‌انداخت که گاه فراموش می‌کرد یک فرمانده سپاه است و وظایفی بیش از یک سرباز ساده دارد.»^{۲۴}

ابن مردنیش به یاری هم‌پیمانان مسیحی خود، با امپراطوری الموحّدون به مدت پانزده سال، مخالفت کرد و باعث آزار آنها شد و دائماً ایشان را در معرض تهدید قرار داد. به سال ۵۵۴/۱۱۵۹ وی کوشید بر قرطبه دست یابد و بعد بر اشبیلیه یورش برد؛ اما به تشویق و دستور سلطان ابویعقوب یوسف^{۲۵}، ساکنان اشبیلیه مقاومت کردند و

۲۲. ابن عذاری: البیان المغرب، بخش ۳، نشر هیوچی میراندا، تتوان، ۱۹۶۳، ص ۴۰ و ۸۷ و ۹۵

۲۳. شایسته ذکر است در مواردی که ابن عربی از ابن مردنیش یاد می‌کند در باب وی قضاوت نمی‌کند: فتوحات ۲، ص ۴۵۲، محاضرة الابراار نشر قاهره ۱۹۰۶ ج ۱، ص ۴۸

۲۴. دوزی، *Recherches sur l'histoire et la litterature de l'Espagne pendant la Moyen Age*.

نشر ۳، لیدن، ۱۸۸۱، ج ۱، ص ۷-۳۳۶

۲۵. ابویعقوب توسط پدر خود، عبدالمؤمن در سال ۵۵۱ به فرمانروایی اشبیلیه منصوب شد و به

بعد از سه روز جنگ، متجاوزان را به عقب راندند. به همین جهت ابن مردنیش و سپاهیان‌ش نتوانستند اطراف شهر اشبیلیه را در طی سالیان بعد، تصرف کنند. جانشین وی که فرزندخوانده‌اش نیز بود، کوتاهی زمانی بعد، به سال ۵۵۷/۱۱۶۲ توانست غرناطه را فتح کند.^{۲۶}

به هر تقدیر، ابن مردنیش طعم تلخ اولین شکست را به سال ۵۶۰/۱۱۶۵ چشید. لشکریان الموحدون به لطف سپاه شمال آفریقا تجدید قوا کرد و اندکی دورتر از مرسیه، شورشیان را سرکوب نمود. وی به مرسیه عقب نشست. مرکز شهر تدمیر که به سال ۲۱۶/۸۳۱ در طی خلافت عبدالرحمن دوم بنا نهاده شده بود محاط به دیوارهای بلند و قلاع مستحکم بود که امکان نداشت الموحدون بتوانند به زور سپاه و لشکر و هجمه آن را فتح نمایند. لذا نبردی سهمگین به مدت هفت سال میان حکومت الموحدون و شاه منطقه شرق طالع شروع شد.

حاتم طائی تبار

أَنَا الْعَرَبِيُّ الْحَاتِمِيُّ أَخُو النَّدَى لَنَا فِي الْعَلَاءِ الْمَجْدِ الْقَدِيمِ الْمُوْثَلِ^{۲۷}

نامتعارف نیست نظیر اشعار فوق‌الذکر را لابلای نوشته‌های ابن عربی بیابیم که شیخ‌الاکبر، محیی‌الدین محمد بن علی بن محمد العربی الطائی الحاتمی در آنها به

→ سال ۵۵۷/۱۱۶۱ عبدالمومن تصمیم گرفت که قرطبه را پایتخت اداری اندلس نماید ولی خیلی زود وفات یافت و ابویعقوب به شدت به اشبیلیه توجه داشت و آن را دوباره فتح کرد و بار دیگر پایتخت اندلس یعنی امپراطوری الموحدون ساخت.

۲۶. در خصوص فتح گرانادا به وسیله ابن حموشک و بعدها به وسیله الموحدون بنگرید به دائرةالمعارف اسلامی ویرایش ۲، و نیز دوزی، تحقیقات، ج ۱، ص ۳۶۷ و نیز ابن صاحب الصلاة، المن، ج ۲، ص ۱۸۶.

۲۷. دیوان، بولاق، ۱۲۷۱ق، ص ۴۷ و نیز محاضرة ۱، ص ۱۵۵. (یعنی من عربی طائی نسبم که برادر جود و سخاوت است، صاحب شرف و جلال جاودانگی و همیشه زنده‌ام. مترجم فارسی این شعر را در مآخذ زیر نیز یافت: سهیلة عبدالاباعث الترجمان، نظرية وحدة الوجود بين ابن عربی و الجیلی، كلية الاداب جامعة اسکندرية، ۲۰۰۲م، بیروت لبنان. م)

اصالت عربی خویش افتخار می‌کند و نام اسلاف خویش را به تفصیل یاد می‌نماید و خود را به صفت بنو الطائی می‌ستاید.^{۲۸} خانواده ابن عربی و انساب وی متعلق به اعیان و اشراف عرب^{۲۹} بودند. اگر چه نتوان به اطمینان گفت اما دلایلی هست که حکایت از پذیرفتن این رأی می‌کند که سهم دودمانِ یَمَنی بنو الطّیّ در هجرت به اسپانیا در خلال سالیان فتوحات مسلمانان در صدر اسلام بسیار بود و اینان چندین خاندان بزرگ (=بیوتات) را به شبه جزیره اسپانیا روانه کردند.^{۳۰} با این وصف می‌دانیم که بعدها به هنگام خلافت عبدالرحمن اول (۱۷۲/۷۸۸) برخی از اعضاء این دودمان در شهر جِیان منزل گزیدند؛ ابن حزم در جَمْهَرَةُ الانساب به حضور ایشان در شهر بسته Baza و تیجله اشاره می‌کند و مُقَرّی آن را در جنوب مُرسیه یاد می‌کند و این درست همانجایی است که شیخ اکبر در آنجا به دنیا آمد.^{۳۱}

در حقیقت درست به سال ۵۶۰/۱۱۶۵ و در جنب قلعه‌ای که تحت هجوم و تهدید الموحّدون قرار داشت، ابن عربی به دنیا آمد. وی در آثار خویش به زمان مزبور چنین اشاره می‌کند: «من به هنگام خلافت خلیفه (یعنی المُسْتَنْجِدُ بِاللّٰه) و در امارت ابو عبدالله محمد بن ساد بن مردنیش در اندلس به دنیا آمدم.»^{۳۲} وی به هنگام ملاقات

۲۸. برای مثال بنگرید به دیوان / ۴۴ و ۲۵۹ و ۳۰۸ ذکر این مطلب مهم است که صورت صحیح و درست نَسَب شیخ الاکبر در واقع ابن العربی است، اگرچه عموماً وی را به ابن عربی یاد می‌کنند که در این صورت بی شک باید وی را از قاضی و محدث بزرگی تمایز دهیم که بعدها ذکرش خواهد آمد. یکی از اسلاف وی حاتم طائی مشهور است که به سبب انتباه و سخاوتش معروف است. بنگرید به محاضرة ۱، ص ۲۵۹ و دایرة المعارف، ذیل الحاتم الطائی.

۲۹. باید به خاطر داشت بر طبق نظام انساب، عربیت تنها از طریق پدر معلوم می‌گشت (درباره این موضوع بنگرید به Guichard در کتاب *Structures sociales orientales et occidentales dans l'Espagne musulman* نشر پاریس لاهای، ۱۹۷۷، فصل ۳، ص ۱۳۶-۱۰۲) این نکته دلیل بر آن است که چرا ابن عربی خود را یک عرب محض و خالص لحاظ می‌کند با آنکه ادنی تردیدی نتوان کرد که از طریق مادر به نژاد بربر یا غیر عرب نسبت می‌برد.

۳۰. برای مهاجرت به اسپانیا از سوریه و یمن در ابتدای فتوحات مسلمانان بنگرید به بلوخ و یلا *Sevilla Islamia* ص ۴۳-۲۴ و نیز لوی پرونسال، تاریخ، ج ۱، ص ۸۵-۷۳.

۳۱. الیاس ترس، *Linajes arabes en al-Andalus segun la Jamhara de Ibn Hazm* نشر اندلس، ۱۹۵۲، ج ۱۲، بخش ۲، ص ۴۵-۳۴۴.

۳۲. محاضرة ج ۱، ص ۴۸.

با ابنُ نَجَّارِ مَوَزَّخ (وفات ۱۲۴۵/۶۴۳) در دمشق، تاریخ دقیق تولد خویش را به دست داد که عبارت است از شب دوشنبه ۱۷ رمضان ۵۶۰ هجری.^{۳۳} برای والدین ابن عربی این رخدادی بزرگ به شمار می‌رفت: محمد به دنیا آمد و تنها فرزند ذکور آنها باقی ماند.^{۳۴}

پدر ابن عربی در دربار ابن مردنیش واقعاً چه منصبی داشت؟ تا آنجا که من می‌دانم هیچیک از منابعی که به دست ماست، در اینباره نکته دقیق و روشنی به ما نمی‌گوید. با این وصف، پُر واضح است که تا زمان سقوط ابن مردنیش وی یکی از سرداران بزرگ در دربار به شمار می‌رفت. سلطان ابویعقوب یوسف الموحّد بسیاری از درباریان مخالف خویش را در خدمت خود نگاه داشت و در این میان، به پدر ابن عربی اطمینان خاطر یافت زیرا ظاهراً صاحب منصبی بزرگ بوده است. وی این مقام خویش را به هنگام حکومت المومن سوم یعنی ابو یوسف یعقوب المنصور حفظ کرد و به خدمت خویش ادامه داد.^{۳۵} یکبار وی را به سبب شرکت در یک شورش سیاسی، سخت مورد انتقاد قرار دادند – وی را به شرکت در فساد سیاسی متهم کردند – و این اتهام از سوی یکی از شیوخ اندلسی ابن عربی بر وی وارد شد.^{۳۶} به هر حال بسی اشتباه خواهد بود که استنتاج کنیم وی یک مسلمان مشتاق قدرت

۳۳. مقری، نفحه ج ۲، ص ۱۶۳.

۳۴. ابن عربی در نوشته‌های خویش به اعضاء خانواده خویش (یعنی پدر و مادر و دو خواهرش) اشارات دارد ولی هرگز هیچ اشاره‌ای به وجود برادری دیگر نمی‌کند. بعدها نیز خواهیم دید زمانی که پدرش، قبل از مرگ خود، خانواده را گرد هم جمع کرد، تنها از ابن عربی و مادر و دو خواهر وی یاد می‌کند.

۳۵. القاری البغدادی (۸۲۱/۱۴۱۸) در کتاب خود مناقب ابن عربی، ص ۲۲ اظهار می‌دارد که پدر ابن عربی وزیر سلطان اشبیلیه (یعنی سلطان الموحّدون) بود. با این وصف این اشاره‌ای که نویسنده مزبور ساخته است، باید با احتیاط تلقی شود زیرا بیش از حدّ مبالغه‌آمیز به نظر می‌آید، اگر نگوییم بالکل نادرست است. اما به جز این گزارش می‌توان به صراحت از دو فقره مندرج در روح القدس و درة الفاخره فهمید که پدر ابن عربی در خدمت حاکمان الموحّدون بوده است. ر.ک روح، ص ۱۰۸ با ترجمه آستین، صوفیان اندلسی، ص ۱۱۴ و نیز درة الفاخره، بخش ۳، در صوفیان اندلسی، ص ۷۵-۷۶.

۳۶. روح القدس ص ۱۰۹-۱۰۸ و صوفیان اندلسی بخش ۱۶، ص ۱۱۴.

و آکنده از جاه طلبی و شیفته مقام بود. برخی مضامین در دست است که وی را در موقع مرگ^{۳۷}، درست بر عکس چهره فوق به تصویر می کشد — و شاید به مبالغه — وی را در زمره اولیاء و مقدسان می نشانند، به عبارت دقیق تر وی «در زمره کسانی بود که در (من تحقق بمنزل الانفاس) مقرر داشت»^{۳۸} این مقام از رجال روحانی به وسیله خود ابن عربی تحت نام الرحمانیون تسمیه شده است زیرا این رجال خاصه محاط به اسم الله الرحمن می باشند^{۳۹} که ارجاع به یک حدیث نبوی است: نفس الرحمن من الیمن.^{۴۰} این کسان به سبب قابلیت و توانائی خویش در حصول اسماء و صفات الهی در طی الشَّمّ الروحانی مشخص می شوند. ابن عربی می گوید: «از اوصاف صاحب این مقام موقع مرگ است که چون ناظر به صورت وی می نگرد او را مرده می یابد و حال آنکه او زنده است و چون بر سردی عرق وی می نگرد می گوید که به راستی او مرده است و در کار او حیرت می کند. زیرا خداوند زندگی و مرگ را در او جمع آورده است آنهم در زمان مرگ و زندگی او. و من این حقیقت را در مورد پدر خودم که خدایش رحمت کند، دیدم که چون به دفن و کفن او می پرداختیم شک داشتیم زیرا در صورت او نور حیات وجود داشت ولی علائم حیات نداشت و مرده می نمود. او پانزده روز قبل از مرگ خود مرا از مرگ خویش خبر داد و روز چهارشنبه وفات یافت و چون روز مرگش رسید شدیداً مریض بود که بدون یاری نمی توانست بنشیند. به من گفت ای فرزندم اینک وقت رفتن و دیدار است. به وی گفتم که خداوند سفر تو را به سلامت دارد و دیدار الهی بر تو مبارک شود. شاد شد و به من گفت، خدا جزای خیر به تو دهد که مرا به چنین خیری بشارت دادی و از تو چنین حرفی شنیدم و اگرچه بسیاری از اینها را نمی دانم و شاید برخی را انکار کنم اما به آن شهادت می دهم. و بعد بر پیشانی‌ش

۳۷. ما بعدها خواهیم دید که اودر حوالی سال ۵۹۰/۱۱۹۴ وفات یافت که در آن موقع ابن عربی حدودا سی ساله بوده است.

۳۸. ابن عربی این مقوله مشایخ روحانی را در فصل ۲۴ و ۳۴ و ۳۵ فتوحات توضیح می دهد. برای نظر نفس رحمانی در نوشته های ابن عربی بنگرید به کربن، تخیل خلاق، ص ۱۲۰-۱۱۵ و نیز سعود الحکیم، المعجم الصوفی، ۶۱۴. ۳۹. فتوحات ۲۱۴/۱.

۴۰. فتوحات ۱۸۵/۱ این حدیث را ابن حنبل (۵۴۱/۲) نقل می کند ولی به جای نفس الرحمن از نفس ربکم یاد می کند.

نوری سفید ظاهر شد که با سایر قسمت‌های بدنش فرق داشت و این نور می‌درخشید. و من این نور را تا زمان دفن وی می‌دیدم در این هنگام او را بوسیدم و از نزدش خارج شدم و به وی گفتم که در مسجد جامع می‌گردم تا حضرموت تو سر رسد. به من گفت راحت باش و نگذار کسی بر من داخل گردد و بعد اهل و عیال را جمع کرد و موقع مرگ سر رسید. او را به حالی یافتیم که ناظر شک می‌کرد به راستی مرده است یا زنده است. و به این حالت او را دفن کردیم و این مقامی بس بزرگ است و خداوند هر کسی را بخواهد به آن اختصاص می‌دهد. بر صاحب چنین مقامی مرگ و زندگی مساوی است.»^{۴۱}

بر طبق تأکیدات ابن عربی، پدرش هرگز در اصول معتقدات وی و جزئیاتی که در تعالیمش نهفته بود، نقشی ایفاء نکرد و در اجازه شرعی وی نیز دخالتی نداشت. بلکه وی، به مراتب بیش از اینها، به آن دسته از مواجید و قابلیات روحانی شگرف پدرش می‌نگریست که اسباب افتخار وی بود و موجب تحسین دوستان وی می‌شد. — از جمله می‌توان به تحسینی که ابن رشد در حق ابن عربی کرد، اشاره نمود که باعث شد تقاضا کند تا ترتیب ملاقاتی را با پسر جوان و استثنایی وی فراهم آورد؛ ما بار دیگر در آتیه و

۴۱. فتوحات ۲۲۲/۱ (متن: من صفات صاحب هذا المقام فی موته اذا نظر الناظر الی وجهه و هو میت یقول فیہ حیّ و اذا نظر الی مجلس عروقه یقول فیہ میت فیحار الناظر فیہ فان الله جمع له بین الحیة و الموت فی حال حیاته و موته و قد رأیت ذلک لوالدی رحمه الله یکاد انا ما دفناه الا علی شکّ مما کان علیه فی وجهه من صورة الاحیاء و مما کان من سکون عروقه و انقطاع نفسه من صورة الاموات و کان قبل ان یموت بخمسة عشر یوماً أخبرنی بموته و انه بموت یوم الاربعاء و کذلک کان فلما کان یوم موته و کان مریضاً شدید المریض استوی قاعداً غیر مستند و قال لی یا ولدی الیوم یشکون الرحیل و اللقاء فقلت له کتب الله سلامتک فی سفرک هذا و یدرکک فی لقائک ففرح بذلک و قال لی جزاک الله یا ولدی عنی خیر اکل ما کنت اسمعه منک تقوله و لا اعرفه و ربما کنت انکر بعضه هو ذا انا اشهده ثم ظهرت علی جبینہ لمعة بیضاء تخالف لون جسده ن غیر سوء له نور تیللاً فشرع بها الوالد ثم ان تلك اللعة انتشرت علی وجهه الی ان عمت بدنہ فقبلته و وادعته و خرجت من عنده و قلت له انا اسیر الی المسجد الجامع الی ان یأتینی نعیک فقل لی رح و لا تترک احداً یدخل علیّ و جمع اهله و بناته فلما جاء الظهر جاء فی نغیه فجئت الیه فوجدته علی حالة یشکّ الناظر فیہ بین الحیة و الموت و علی تلك الحالة دفناه و کان له مشهد عظیم فسبحان من یختص برحمته من یشاء فصاحب هذا المقام حیاته و موته سواء. م)

در فصول بعدی به این موضوع باز خواهیم گشت. به هر حال جای ادنی شکی نیست که ابن عربی خود نیز باطناً از این موضوع و نیز نحوه خدمت پدر خویش در قبال وی (و البته نیز در رویارویی با تصوّف)^{۴۲} رنج وافر می برد تا آنجا که روزی وی را نزدیکی از اولیای کبیر در قرطبه بُرد تا در حقّش دعا کند.^{۴۳} با این وصف، به رغم اختلاف آن دو در موضوعات گوناگون، هنگامی که داهیۀ مرگ فرا رسید، دیگر جز محبّت و مهربانی و عفو چیزی باقی نماند. ابن عربی این نکته را چنین شرح می دهد: «[و چون مریضی داری و یا نزد میتی می روی، سورۀ یس را بخوان که شخصاً در این مورد، صورتی عجیب دیدم و آن این است:] زمانی بیمار بودم و از شدت مرض به حال اغماء فرو افتادم^{۴۴} تو گویی که دیگر چیزی به مرگم نمانده بود. در این حالت گروهی از زشت رویان را دیدم که قصد آزار و اذیتم داشتند؛ در این حالت، شخصی نیکو منظر یافتم که بوی بسیار خوشی می داد و با آن گروه پلید جنگید و از من در برابر آنان به دفاع برخاست تا آنکه آنان را به عقب نشینی واداشت. به وی گفتم: تو کیستی؟ گفت من همان سورۀ یس ام که از تو حمایت کردم. چون از حالت اغماء برون آمدم دیدم پدرم که رحمت خدا بر او باد، بالای سرم نشسته و گریه می کند و از سر سوز، سورۀ یس می خواند تا آنکه، سورۀ را ختم کرد.»^{۴۵}

۴۲. در رسالۀ خود (که برای متن منقّح و مصحّح آن به فصل ۵ همین کتاب بنگرید) به تصحیح طاهر الیف ج ۵، ۱۹۸۵، قاهره، ص ۳۰ ابن عربی شخصاً به مخالفت صریحی اشاره دارد که پدرش نسبت به سلوک شیخ عبدالعزیز المهدوی اظهار می داشت و این شخص از جمله شیوخ روحانی وی بود که در تونس به دفعات به حضورش رسید.

۴۳. روح القدس بخش ۲۰ ص ۱۱۵ و صوفیان اندلسی، ص ۱۲۳. شیخ مورد نظر کسی جز ابو معلوم مخلوف القبالایی نبود که نامش در دیگر جای، مقارن با بحث «مکاشفۀ مشهور در قرطبه» به سال ۵۸۶ همراه است.

۴۴. احتمالاً این واقعه به سال ۵۷۱-۵۷۲ و در خلال طاعون بزرگ و وحشتناکی رخ داده است که در ابتداء در مغرب شیوع یافت و بعدها به اندلس سرایت کرد (بنگرید به ابن عذاری، بیان ج ۳، ص ۱۱۰-۱۰۹ و نیز هیوجی میراندا، تاریخ سیاسی امپراطوری الموحّدون بخش ۱، نشر تتوان، ۱۸۵۶، ص ۲۷۴) و در این زمان ابن عربی حدوداً دوازده سال داشت.

۴۵. (متن: و اذا دخلت علی مریض او میت فاقرء عنده سورۀ یس فانه انفق بی فیها صورۀ عجیبه و

جوانبِ عرفانی در خانوادهٔ ابن عربی مسبوق به سابقه بود؛ لا اقل سه تن از دایی‌ها و عموهایش — عمویش ابو محمد عبدالله بن محمد العربی الطائی، خالویش ابو مسلم الخولانی و یحیی بن یغانی — به سبب مواجید عرفانی و وقایع روحانی خود، ممتاز به شمار می‌روند.

نخستین آنان یعنی ابو محمد العربی همانی است که تأثیر عمیق بر ابن عربی نهاد. بعدها ابن عربی خود شخصاً به سه مورد از تجاربِ خویش در این خصوص، در کُتُبِ روح القدس^{۴۶} و درة الفاخره^{۴۷} و الفتوحات المکیه^{۴۸} اشاره دارد که نمونهٔ مرسوم و مناسب از آن نوع پدیده‌هایی است که دائماً در شرح احوال اولیاء و قدّیسان در هر جای دنیا می‌توان به آن برخورد: استحالة واقعی و تحوّل روحی شدید و ناگهانی در وجود شخصی که تا آن زمان هیچ نسبتی با دنیای جاذبه و شعر و زهد نداشته است. این واقعه از آن حیث که ابن عربی در روح القدس با ذکر جزئیات نقل می‌کند، زمانی روی داد که عموی وی، قبل از آن، توانسته بود به درجاتِ عالیِ علومِ زمان خود نایل آید، به عبارت دیگر مشهور به علم و دانایی بود.

→ هی: انی مرضت فغشی علی فی مرضی بحیث انی کنت معدودا فی الموتی فرایت قوما کریهی المنظر یریدون اذیتی و رأیت شخصاً جمیلاً طیب الرائحة شدیداً یدافعهم عنی حتی قهرهم فقلت له: من انت؟ فقال انا سورة یس ادفع عنک فاووقت من غشیتی تلک و اذا بابی رحمه الله عند رأسی بیکی و هو یقرأ یس و قد ختمها.م) این فقره در چاپ بولاق ۱۳۲۹ از فتوحات وجود ندارد ولی در نسخ ۱۲۹۳ (ج ۴، ص ۶۴۸) و در کتاب الوصایا نشر بیروت ص ۱۵۰، که در اصل نشر جداگانه آخرین فصل فتوحات است، آمده است. باید خاطر نشان کرد در احادیث، قرائت سورة یس دارای فضیلت است. بالاخص به هنگام احتضار ثواب دارد.

۴۶. روح القدس فصل ۱۳، ص ۹۸ و صوفیان اندلسی ص ۱۰۰-۹۹ همین عموست که در شرح بعدی ابن عربی از او یاد می‌شود و او را در زمرة اخیار ذکر می‌کند. روح القدس ص ۹۶ و صوفیان اندلسی ص ۹۶

۴۷. تنها یک نسخهٔ خطی از متن مجمل و موجز درة الفاخره بر جای مانده است (زیرا متن مفصل و کامل آن از دست رفته است) و من شوربختانه نتوانستم به آن دسترسی یابم. مع هذا آستین در صوفیان اندلسی ترجمهٔ خوبی از آن به دست داده است؛ شرح احوال این شخص و مختصری از این عموی ابن عربی در ص ۱۰۰-۹۹ کتاب وی آمده است. (مترجم فارسی باید بیافزاید که کتابی به نام الدرة الفاخرة منسوب به ابو حامد غزالی نیز هست که منتشر شده است و نباید با اثر ابن عربی التباس کرد.) ۴۸. فتوحات ۱، ص ۱۸۵

«روزی پسر نوجوانی به داروخانه آمد که پیرمرد در آنجا نشسته بود و از وی دارویی خواست. عموی مزبور به سببِ جهل و بیسوادیِ نوجوان در امور طبّ و دارویی، بر وی طعنه‌ای تند و گزنده زد. نوجوان که در ملاء عامّ مضحکه شده بود، در زمرهٔ آنانی قرار داشت که سالیان مدیدی در امور روحانی به مقاماتِ بلند دست یافته بود و لذا به پیرمرد متذکّر شد اگر از امور دنیوی در خصوص طبّ و معالجه چیزی نمی‌داند، در عوّض، پیرمرد نیز در امورِ الهی و در مسائل عرفانی، نادان و جاهل است. نتیجهٔ این جواب تندِ نوجوان، بغتی و مُهلک بود. مرد به خدمت نوجوان در آمد و تا هنگام مرگ که سه سال بعد رخ داد، حیاتِ خود را وقف خدا ساخت.» ابن عربی در درّه‌الفاخره توضیح می‌دهد که در خلال این دوران عموی مزبور به مقامات بلندی از کرامت و ولایت دست یافت. در فصلی از فتوحاتِ مکیه که در وصفِ اولیایی است که قلوبشان به آنفاسِ جذبه نائل گشته است (اهل القلوب المتشقة بالانفاس) یاد می‌کند که عموی فقیدش، عبدالله بن محمّد العربی معنأً و حسناً حائز این رتبهٔ بلندِ اعلی بوده و به این سبب از پدر خویش متمایز گشته است. این معنا را می‌توان با نکتهٔ زیر در کتاب روح‌القدس خاطر نشان کرد: «روزی در منزل نشسته بود، و گفت: سپیده دمید. پرسیدمش این نکته را چگونه دریافتی؟ پاسخ داد: ای فرزند! خداوند از عرشِ برین خویش نفسی فرو می‌دمد که در سپیده‌دمان از بهشت در می‌گذرد و از آنجا به پائین نزول می‌نماید تا بدانجا می‌رسد که هر مؤمن راستینی آن را در می‌یابد و استنشاق می‌نماید.»^{۴۹}

بالاخره شایان ذکر است که ابن عربی به مرگ عموی خویش چونان واقعه‌ای اشارت دارد که قبل از «ورود ابن عربی به طریقت» یا با استفاده از اصطلاحات خود ابن عربی در این قضیه، یعنی ایام جاهلیهٔ خویش^{۵۰}، روی داده است و بر اساس این گفته، مرگِ این عمو، باید قبل از ۵۸۰ ق رخ داده باشد.

۴۹. تادلی (وفات ۶۲۷/۱۲۳۰) در خصوص ابو یعزا یک پدیدهٔ جالب را شرح می‌دهد بنگرید به تشوف به تصحیح توفیق، رباط، ۱۹۸۴، بخش ۷۷، ص ۲۱۶. (متن: کان یجلس فی البیت فیقول طلع الفجر فسألته من این تعرف ذلک؟ فقال یا بنی ان الله یوجه ریحاً من تحت العرش تهب فی الجنة فتخرج بریحها عند طلوع الفجر یستمها کل مؤمن فی کل یوم. م)

۵۰. روح‌القدس، ص ۹۸ و صوفیان اندلسی، ص ۹۹ و فتوحاتِ مکیه ۲، ص ۱۸۵

درست به همین دلکشی و شباهت، می‌توان به سیمای عضو دیگر خانواده یعنی خالوی ابن عربی، امیر یحیی بن یُغان الصَّنْهَاجی (متوفی به سال ۵۳۷ق) رسید^{۵۱} که حاکمِ تلمسان بوده است. حکایتِ دلنشین این مرد در سه متن زیر یاد شده است: در فتوحات ابن عربی^{۵۲} و محاضرة الابرار^{۵۳} و در تشوّف^{۵۴} توسّط یوسف بن یحیی التادلی (متوفی به سال ۶۲۷ق).

از این سه روایت یکی در فصل ۷۳ فتوحات مکیه آمده است که موجزترین و کامل‌ترین گزارش‌ها است و شرایطی را توصیف می‌کند که منجر به آن صبح صادق گشت که امیر غافل، جمیع اموال و املاک خویش، حتی منصب حکومت خود، بلکه حتی جان و جسم خویش را ترک می‌گوید و خود را به خدا تسلیم می‌سازد. در این فصل ابن عربی مباحث و مقالات بلندی را توضیح می‌دهد که مختصّ اولیاء است؛ در این فقره وی به بیانِ مراتبِ زهّاد می‌پردازد - یعنی آنان که از اراده و اختیار خویش در می‌گذرند و به عالمِ اصیلِ الهی^{۵۵} پای می‌نهند، به عبارت دیگر، «اینان از خلق به حق رجعت کرده‌اند»^{۵۶}.

«یکی از دائی‌های من از جمله این زهّاد و البته، حاکمِ شهر تلمسان میان دو شهر دیگر بود که یحیی بن یُغان نام داشت. در زمان وی مردی فقیه و عابد از اهالی تونس زندگی می‌کرد که اهل انزواء بود و او را ابو عبدالله تونسّی^{۵۷} می‌نامیدند. او در جایی

۵۱. تشوّف، بخش ۱۹، ص ۱۲۴-۱۲۳. ۵۲. فتوحات ۲، ص ۱۸.

۵۳. محاضرة الابرار ۲، ص ۶۷.

۵۴. تشوّف بخش ۱۹، ص ۱۲۴-۱۲۳ شایان توجه است که حکایت مزبور در بقیة الرواد اثر یحیی ابن خلدون (برادر مورّخ مشهور که در سال ۷۸۰/۱۳/۹ درگذشت) ویرایش بل الجریزه، ۳، ۱۹، ص ۳۱ آمده است.

۵۵. در اصل کسی زاهد خوانده می‌شود که اگر خیراتی داشته باشد، از آن‌ها می‌گذرد و ترک اختیار می‌گوید چنانکه گویی یک فقیر است و بی چیز است و از هر خیری و مالی اعراض می‌کند. ابن عربی قائل بر این است که در خصوص مراتب زهد و معنای آن میان شیوخ اختلاف رای بسیاری هست چنانکه برخی کسی را زاهد می‌نامند و برخی دیگر نه.

۵۶. فتوحات ج ۲، ص ۱۸-۱۷.

۵۷. بر طبق گفته تادلی در التشوّف ص ۱۲۲ این ابو عبدالله تونسّی همانی است که شرح حال مختصر وی در جای دیگر باز گفته شده است، همان بخش ۱۳، ص ۱۱۳-۱۱۰.

می زیست که خارج شهر تلمسان قرار داشت و مقرّ عابدان بود و گاه به مسجد می آمد تا عبادت کند. مزار او بسیار مشهور است. روزی این مرد صالح به شهر تلمسان آمد و دایی ما یعنی یحیی بن یغان حاکم شهر را با تمام خدم و حشم و شکوه و جلال دید. به وی گفتند این مرد ابو عبد الله تونسّی عابد زمان است. حاکم زمام اسب خویش را کشید و بر شیخ مزبور سلام داد. شیخ جواب وی بداد. امیر لباسی زرین و فاخر بر تن داشت و به شیخ گفت ای شیخ این لباسی است که من بر تن دارم آیا اجازه می دهی با آن نماز گزارم، شیخ لختی خندید. امیر گفت چرا می خندی؟ گفت از سخافت عقل و اندیشه تو و اینکه چقدر به حال خویشتن غافل! نزد من تو شبیه آن سگی هستی که بر مرداری افتاده است و از کثافات و تعفن آن می خورد و چون بولش می گیرد، پایش را بلند می کند تا بول او را آلوده نکند، و تو نیز از حرام انباشته شدی و آنگاه از لباس می پرسی؟ چرا بر مردم ظلم می کنی و حال آنکه مسئول ایشانی. امیر به گریه افتاد و از مرکب خویش فرود آمد و بی درنگ از امارت دست کشید و به خدمت شیخ پرداخت. شیخ او را سه روز گرامی بداشت. بعد از آن، با ریسمانی بازگشت و به وی بگفت: ای امیر ایام میهمانی تمام شد، اینک بر خیز و برو هیزم گرد آور، او نیز پُشته هیزم بر سر می نهاد و به بازار می برد و مردم بر او می نگرستند و می گریستند. او هیزم می فروخت و قدری خوراک می خرید و باقی را صدقه می داد و همیشه در شهر بود تا آنکه وفات یافت و در جنب مزار شیخ مزبور دفن شد و مزارش تا به امروز هست و زیارتگاه است. گویند وقتی به محضر شیخ مزبور می رسیدند و از او می خواستند که برایشان دعا کند، وی می فرمود از یحیی بن یغان التماس دعا کنید زیرا او امیری است که زهد پیشه کرد، چه که اگر من مبتلا به آنی می شدم که وی در آن گرفتار بود، شاید زاهد نمی شدم.»^{۵۸}

۵۸. «كان بعض اخوالی منهم كان قد ملك مدينة تلمسان يقال له يحيى بن يغان وكان في زمنه رجل فقيه عابد منقطع من اهل تونس يقال له ابو عبد الله التونسي كان بموضع خارج تلمسان يقال له للعباد كان قد انقطع بمسجد يعبد الله فيه وقبره مشهور بها يزار فبينما هذا الصالح يمشي بمدينة تلمسان بين المدينتين قادبر والمدينة الوسطى اذ لقيه خالنا يحيى بن يغان ملك المدينة في خوله وحشمه فقيل له هذا ابو عبد الله التونسي عابد وقته فمسك لجام فرسه وسلم على الشيخ فرد عليه السلام وكان على الملك ثياب فاخره فقال له يا شيخ هذه الثياب التي اتانا لابسها تجوز لي الصلاة فيها فضحك الشيخ

ابن عربی در محاضرة الابرار بر این مطالب می‌افزاید که روزی به زیارت عباد رفت تا در جنب مزار خالویش یحیی — که سالهای بسیار دورتر، پیش از این در آنجا مدفون گشته بود — و آرامگاه ابو مدین، به مراقبه و اعتکاف پردازد.^{۵۹}

در این مورد نیز ما با شیوة خاصی از مقام توبه مواجه می‌شویم که در طی یک مکالمه بغتی و باورنکردنی رخ داده است: یک صحو کامل که به شدت و جدت، تشخص سالک را از میان می‌برد اما او را به هویت اصلی خویش باز می‌گرداند. آیا این حکایت آنقدر از حقیقت بهره دارد که پذیرفتنی باشد؟ گفتگوی میان امیر و زاهد، آشناترین گونه‌های ادبیات داستانی در زمره احوال اولیاء است: مواجهه‌ای رقت‌آمیز، تحوّل روحی یک عاصی سیه‌کار. چندان دشوار نیست که در این سبک مرسوم حکایت که عناصری بسیار معمولی در آن به کار رفته است، روایتی بسیار عالی دید. ابن عربی شخصاً چنان دقیق حکایت را با شرح جزئیات و مقامات گوناگون و منازل سلوک و طریقت یاد می‌کند که نمی‌توان آن را نادیده گرفت و آن را به طرح یک نمایش تقلیل داد. لا اقلّ این است باید بپنداریم وی به نقل حکایتی می‌پردازد که خود شخصاً در خانواده آن را شنیده بود. ما نباید از یاد ببریم استحالة روحانی metanoia (کلمه‌ای اصلاً یونانی است به معنای تغییر کیش که بعدها به معنای استحالة روحانی و تحول عقلانی به کار می‌رفت. م) که چونان نور زندگی است، شاید یک پدیده بسیار نادر باشد

→ فقال له الملك مم تضحك قال من سخف عقلک و جهلک بنفسک و حال و مالک تشبیه عندی الا بالکلب يتمرغ فی دم الجيفة و اکلها و قذارتها فاذا جاء يبول يرفع رجله حتی لا يصيبه البول و انت وعاء ملئ حراما و تسال عن الثياب و مظالم العباد فی عنقک قال فبکی الملك و نزل عن دابته و خرج عن ملکه من حینه و لزم خدمة الشيخ فمسکه الشيخ ثلاثة ايام ثم جاءه بحبل فقال له ايها الملك قد فرغت ايام الضیافة قم فاحتطب فکان یاتی بالحطب علی راسه و یدخل به السوق و الناس ينظرون الیه و یبکون فیبع و یاخذ قوته و يتصدق بالباقي و لم یزل فی بلده ذلک حتی درج و دفن خارج تربة الشيخ و قبره الیوم بها یزار فکان الشيخ اذا جاءه الناس یطلبون ان یدعو لهم یقول لهم التمسوا الدعاء من یحیی بن یغان فانه ملک فزهد و لو ابتليت بما ابتلی به من الملك ربما لم ازهد.» فتوحات مکیه ۲، ص ۱۸.

۵۹. محاضرة الابرار ۲، ص ۶۸ می‌باید این سفر حوالی سال ۵۹۴ یعنی در حوالی مرگ ابو مدین و یا ۵۹۸ رخ داده باشد که وی قصد سفر به شرق داشت.

ولی به هیچ وجه نمی‌توان آن را به امری غیرممکن تقلیل داد.^{۶۰} در این خصوص شایان ذکر است که تادلی — که پذیرفتنی‌تر جزئیات را شبیه به همین متن عرضه می‌دارد — هیچگاه به متون ابن عربی ارجاع نمی‌دهد (ظاهراً هیچ سابقه‌آشنایی با این آثار نداشته است) ولی مطابق با سنت رایج زمان باید آنها را از معاصران خود به دست آورده باشد. این نکته می‌رساند که داستان مواجهه بغتی امیر تلمسان با یک زاهد، فارغ از آنکه چه کسی نقل کرده است، و خواه واقعی باشد و خواه افسانه، همان نُقل مجالسی است که دائماً در وصفش اغراق بسیار کرده‌اند.

همانقسم که بعدها خواهیم دید، در همین اوضاع و شرایط، یعنی در همین سلوک روحانی یا رجوع الی الله — بازگشت به خداوند — بود که ابن عربی ناگهان در شبی به ملاقات جمعی از اولیای الهی نایل آمد. ناشدنی نیست که دو حادثه مشابه دال بر توبه روحانی در یک خانواده روی داده باشد.

بالاخره باید به جریان خالوی دیگر وی، ابومسلم الخولانی پرداخت که بر اساس گفته ابن عربی به مقوله بالکل متفاوتی تعلق داشت: طبقه عبّاد. ابن عربی عبّاد را از زهاد تمایز می‌نهد، اینان مانند رجالی هستند که در زمره اهل الفرائض جای دارند. برخی، این رجال را از سایرین ممتاز می‌دانند و گروهی دیگر، آنان را با زهاد یکی اختیار می‌کنند. آنان از بند حرص و امل آزادند زیرا مُخَصَّص‌اند به این مقوله:

«ایشان از اسباب روی گردانند و به ظاهر و باطن از صالحان به شمار آیند. از کینه و حسد و خشم و حرص بر کنارند و از این اوصاف زشت به صفتهای نیک در آمده‌اند و با این وجود، آنان بویی از معارف و اسرار الهی و ملکوت و فهم قرآن نیافته‌اند مگر به ثواب الهی.... خالوی من ابومسلم الخولانی، که رحمت خدا بر او باد، از جمله بزرگان این طایفه بود. شب‌ها بیدار می‌گشت و چون در بیدار ماندن، سُستی می‌گرفت بر پاهای خویش چوب می‌زد و از سر خشم به پاهای خود می‌گفت: شماها از ستور من بیشتر سزاوارید چوب بخورید آیا اصحاب حضرت محمد گمان دارند که

۶۰. عیناً شعرانی در شرح حال یکی از اسلاف خود شیخ موسی بن ابوعمران که شاگرد ابومدین بوده است بیان می‌دارد که وی نیز از حکمت گذشت، حکومتی که به ضرورت و به حکم تقدیر از پدر خویش به ارث برده بود. (الطبقات الکبری، قاهره، ۱۹۴۵، ج ۲، ص ۲۱-۲۰).

به زیارت حضرت محمد فقط خود رسیده‌اند، قسم به خداوند آنقدر مزاحم ایشان خواهم شد که بدانند بعد از ایشان هستند رجالی که در پی ایشان روند.^{۶۱}

اهل رحمت و زهاد و عبّاد: بی شک خاندان ابن عربی از این طبقات روحانی بی‌نصیب نبود. با این همه در مورد مادر وی چه می‌توان گفت؟ آثار او به نظر می‌رسد شامل هیچ نکته خاصی، حتی کوچکترین اشاره‌ای نیست که به لطف آن بتوانیم تصویری ولو مختصر از شخصیت وی ترسیم کنیم. معهذا دوبار در کتاب روح القدس از این مادر یاد می‌شود. در فقره اول مادر چنان ظاهر می‌شود که ابن عربی فرزند مطیع و صالح اوست و عمیقاً به مادر خود احترام می‌گذارد: همان روش مرسوم می‌که هر مسلمانی باید پیشه کند و دو صد چندان، بر یک ولی، حتم و واجب است.^{۶۲} از فقره دوم در می‌یابیم که مادرش کوتاه زمانی بعد از فوت پدر ابن عربی، از دنیا رفته است و از آن پس، ابن عربی می‌بایست سرپرستی خانواده را به دوش کشد؛ همانقسم که اندکی بعد، در خواهیم یافت، این قضیه باعث بروز مشکلاتی در میان اعضاء خانواده شد.^{۶۳}

با این وصف، در فتوحات نکته‌ای است که بیان می‌دارد مادر وی به مجلس روحانی فاطمه بنت ابن المثنی آمد و شد داشته است و این فرد اخیرالذکر یکی از شیوخ روحانی ابن عربی بوده است.^{۶۴} حداقل این نکته بیان می‌دارد که مادر وی در

۶۱. فتوحات مکیه ۲، ص ۱۸-۱۷ «ومنهم تارک السبب وهم صلحاء الظاهر والباطن قد عصموا من الغل والحسد والحرص والشره المذموم و صرفوا کل هذه الالوصاف الى الجهات المحموده ولا رائحة عندهم من المعارف الالهيه والاسرار ومطالعة الملكوت والفهم عن الله فی آیاته.... کان خالنا ابو مسلم الخولانی رحمه الله منکا کابرهم کان يقوم اللیل فاذا ادركه العیاء ضرب رجلیه بقضبان کانت عنده و يقول لرجلیه انما احق بالضرب من دابتی ایظن اصحاب محمد (ص) ان یفوزوا بمحمد (ص) دوننا والله لازاحمنهم علیه حتی یعلموا انهم خلفوا بعدهم رجالا».

۶۲. روح القدس بخش ۱۰، ص ۱۱۱ و صوفیان اندلسی، ص ۱۱۸ این حکایت کوتاه به ما گوشزد می‌کند که چسان ابن عربی از مادر خواست اجازه دهد تا وی به سفر روتا رود. بعدها خواهیم دید که وی این سفر را در حوالی ۵۹۰ ترتیب داده است که به این معناست وی در آن موقع سی ساله بوده است.

۶۳. در بخش سوم صوفیان اندلسی، ص ۷۵-۷۴

۶۴. فتوحات ۲، ص ۳۴۸

مجالس صوفیان شرکت می کرده است.

در تکمیلِ تصویر عرضه شده از خانوادهٔ ابن عربی، نیاز است تا به آخرین آنها اشاره‌ای شود: ابوالولید احمد بن محمد العربی. به نوعی او را با یکی از اعمام ابن عربی یکسان فرض کرده‌اند ولی من بر این باورم که این یکسان‌انگاری اشتباه است. وی یکی از سه تنی است که پیش از این مذکور افتاد و ابن عربی بالاخص وی را با کلماتی نظیر عمّ یا خال (برادر پدر یا برادر مادر) یاد می‌کند. در فقرات مزبور هیچ اشاراتی وجود ندارد که بگوید این همان ابوالولیدی است که ابن عربی نزدش علم حدیث آموخت.^{۶۵} هم عثمان اسماعیل یحیی^{۶۶} و هم آستین^{۶۷} در سلسلهٔ اَنسابِ ابن عربی عاقبت به کسی اشارت می‌کنند که ما به عنوان خال وی اینک با او روبرو هستیم. این مطلب را به زحمت می‌توان پذیرفت: به غیر از اصطلاح عمّ یعنی عمو، نباید از خاطر بریم که یک ابن العربی دیگری در همان ایام در اندلس می‌زیست که شاگردان بسیاری به دور خویش داشت و نامش ابوبکر محمد بن العربی (۵۴۳/۱۱۴۸ وفات) بود که در حدیث، توغل تام داشت.^{۶۸} چون به فهرستِ مطوّل شیوخی می‌رسیم که در حوزهٔ متون دینی، مرجع به شمار می‌رفتند و ابن عربی نیز خود در اثر مشهور خویش اجازهٔ للمَلِک المَظفَر یاد می‌دارد، می‌بینیم که فاش می‌گوید: «دیگر شیخ من ابوالولید بن العربی است، کتاب سراجُ المُهتدین اثر قاضی ابن العربی رانزدش خواندم که ابن عم وی بود، او نیز به من اجازهٔ روایت حدیث داد و جواز اجتهاد بخشید.»^{۶۹} عاقبت زمانی

۶۵. فتوحات ۱، ص ۳۲ در این فقره ابن عربی وی را چنان یاد می‌دارد که در سویل به سال ۵۹۲ در منزلش ملاقات کرده است؛ روح القدس، مقدمه، ۲۲ (این بخش از کتاب به وسیلهٔ آستین در صوفیان اندلسی ترجمه شده و در دست است) مشکاة الانوار، قاهره، ۱۳۲۹، بخش ۱۴، ص ۱۵

۶۶. تاریخ ۱، ص ۹۵ ۶۷. صوفیان اندلسی، مقدمه، ص ۲۹.

۶۸. دربارهٔ شرح حال این شخصیت بنگرید به دائرة المعارف اسلامی ویرایش دوم، مقاله لاگارد، ابوبکر ابن العربی، شیخ سویل، در REvue de l'Occident musulman et de la Mediterranee، شماره ۴۰ سال ۱۹۸۵ ص ۱۰۲-۹۱.

۶۹. اجازهٔ للمالک المظفر نشر بدوی، در Quelques figures et themes de la philosophie islamique نشر پاریس، ۱۹۷۹، ص ۱۷۷. شایان ذکر است این نشر ناقص است و در چند جا افتادگی دارد. برای این قضیه بنگرید به مژالة تحقیقی وجدا در عربیکا سال ۱۹۶۵، شماره ۲، ص ۹۳.

که ابن عربی به این مجتهد شهیر در مشکاة الانوار اشاره می‌کند، نَسَب «المَعافری» را در موردش به کار می‌برد که از آن خانواده قاضی مزبور بود و نه متعلق به خود وی.^{۷۰} هشت سال اولیة زندگی و کودکی ابن عربی در پشت برج و باروهای این ناحیه مستقل، یعنی آخرین حصنِ دفاعی مقاومت بر ضدّ حکومت الموحّدون، سپری شده است. این منطقه مشرف بر جلگه حاصلخیزی در سواحل رودخانه معروف وادی الشکور در کنار مُرسیه قرار داشت و محاط به سرزمینی حاصلخیز، دارای باغ‌های سرسبز و آباد و مملوّ از میوه‌های خوشگوار بود و ابن عربی اوقات خوشی را در آنجا سپری کرد. اما این بهروزی و بهکامی چندان دیری نپائید. به سال ۵۶۳/۱۱۶۸ ابو یعقوب یوسف که مدّعی حکومت تحت نام امیرالمومنین بود، با شاهان منطقه لئون و قشتاله (=کاستیل) قراردادِ صلحی منعقد کرد.^{۷۱} یک سال بعد ابن حموشک، پسر خوانده ابن مردنیش که بازوی توانای وی نیز به شمار می‌رفت، پدر خوانده خویش را ترک گفت و به خدمت الموحّدون پیوست. از آن پس، سلطان المومنون می‌توانست همه قوای خویش را در آخرین حمله بر ضدّ حاکمان منطقه لوانته متمرکز سازد. وی تردیدی نداشت که اگر شرایط خاصّی پیش نمی‌آمد چیز مانع نقشه‌های وی نمی‌گشت. به سال ۵۶۵ ق زمین لرزه‌ای در اندلس رخ داد؛ قرطبه، اشبیلیه و قرناطه به شدّت دچار خسارت شد؛ به نظر می‌آید مرسیه به نحوی معجزه‌آسا سالم ماند.^{۷۲} در عین حال ابو یعقوب نیز متحمّل دشواریهای خاصّ خود نیز بود: درست در همین ایام، سلطان الموحّدون در مراکش به بیماری سختی دچار آمد. دوره نقاهت وی دو سال به طول انجامید و همینکه اندکی بهبود یافت به اشبیلیه بازگشت؛ در اینجا سپاهیانی گرد آورد و بر ضدّ ابن مردنیش روانه کرد، که در اینجا دچار شکست شد و مجروح گشت و بار دیگر به پشتِ قلاعِ مُرسیه پناه جست. اگر

۷۰. مشکاة الانوار ص ۱۱ در این مورد تفاوت در کنیه (ابوالولید در فتوحات ۲، ص ۳۱ و روح القدس ص ۲۲ و ابوالولی در اجازة، ص ۱۱۷) به عنوان خطای فاحش یا غلط املائی یاد می‌شود که در قرائت نسخه خطی پیش آمده است.

۷۱. ابن عذاری، بیان ۳، ص ۷۸

۷۲. بوش ویلا Sevilla Islamica ص ۲۵۷ و نیز بیان ۳، ص ۸۴

اقوال تذکره‌نویسان را باور کنیم، در اینجا بود که علائمِ آشفتگیِ روانی و نشانه‌های جنون در وی بروز یافت. وی معاصران و یاران خود را شکنجه کرد، خواهر خویش را در توطئه‌ای به قتل رساند، فرزندان خویش را در خاک و خون افکند، دو تن از وزیران خویش را تا دم مرگ در زندان محبوس ساخت و عاقبت، به سال ۵۶۷ ق واپسین نفس‌های خود را کشید و مُرد و مایهٔ آسودگیِ اقربای خویش را فراهم آورد.^{۷۳}

اولادِ وی بی درنگ به قصد اشبیلیه آنجا را ترک گفتند تا به اطاعتِ حاکم الموحّدون در آیند و همراه خویش نفوس برجسته و مشهور شهر را نیز بُردند. آیا پدر ابن عربی در زمرهٔ این افراد بوده است؟ احتمال بسیار می‌رود که چنین بوده است. به هر حال به سال ۵۶۸ ق خانوادهٔ ابن عربی یکبار و برای همیشه مرسیه را ترک گفتند و در پایتخت اندلس سکنی گزیدند و در اینجا بود که پدر ابن عربی به خدمت سلطان ابویعقوب در آمد.^{۷۴}

ابن عربی جوان در این شهر با نمایشی خیره‌کننده و سحرآمیز روبرو گشت. اشبیلیه به استثنای باغ‌های بی‌شمارش و چشمه‌های آب فراوانش، اندک شباهتی به شهر خلوت و آرام مرسیه داشت. اشبیلیه شهری شلوغ و پر از دحام، مملوّ از جمعیت و با سر و صدای بسیار بود. در اینجا اعراب با اَعجام، اندلسی با بَربر، مسلمان در کنار مسیحی و یهودی، گرد هم جمع بودند؛ علمای مذهبی و فقهای مذاهب متنوّع، در کنار شاعران و فیلسوفان زندگی می‌کردند؛ فاسدترین مردم همراه با دزدان و همدوش زهاد و قدّیسان در کنار هم می‌زیستند. اشبیلیه شهری بس وسوسه‌انگیز و اغواگر بود.

ایامِ جاهلیهٔ من

زمانی که فرانسیس آسیزی که یکی از دیگر قدّیسان سواحل مدیترانه به شمار می‌آید و حدود ده سال دیرتر از شیخ الاکبر وفات یافت، به دورهٔ عصیان و اضطراب خود اشاره می‌کند و آن را با این گفتهٔ دراماتیک خویش که «ایامِ جوانی سراسر گناه من» تشریح می‌نماید، به خوبی معلوم بود که منظور وی از این کلمات چه بود. ولی

هنگامی که ابن عربی همان دوران از حیات خویش را به لطف اصطلاحات خود، «ایام جاهلیه» می‌خواند، دقیقاً چه مقصود و معنایی از آن در نظر داشت؟ اصطلاح ایام جاهلیه همان کلمه‌ای است که در تاریخ تمدن اسلامی بر حسب سنت تاریخ نویسان، به زمانی اطلاق می‌شد که پیش از اسلام، اعراب مشرک بدان روزگار می‌گذرانیدند. اطلاق این اصطلاح از طرف ابن عربی به دوران حیات اولیه خویش آیا به این سبب نبود که وی مانند بسیاری دیگر، فریفته زرق و برق‌ها و جذابیت‌های شهر اشبیلیه گشته بود، جذابیت‌هایی که شاعران بسیاری در غزل‌های خویش به آن اشارت داشتند.^{۷۵} قرطبه و اشبیلیه همیشه رقبای یکدیگر بودند. اگر چه در نخستین قرون بعد از فتوحات اسلامی، قرطبه اهمیت بیشتری داشت ولی عاقبت تحت فروغ اشبیلیه به زانو در آمد. با روی کار آمدن حکومت الموحدون بالاخص تحت حکومت امیر دوم طایفه المومنین، سلطان ابو یعقوب یوسف، اشبیلیه پر فروغ‌ترین دوران خود را سپری می‌ساخت. این شهر اقتدار اقتصادی و سیاسی خویش را تحت دو نام به چنگ آورد: وادی الکبیر و القرافه که دو رودخانه پر آب بودند که تا قلب اندلس ادامه می‌یافتند و در غرب شهر اشبیلیه روان بودند.

رودخانه وادی الکبیر که از قرطبه سر چشمه می‌گرفت از نظر نویسندگان عرب زبان با دجله و فرات و نیل مقایسه می‌شد. این رودخانه با بندرها و اسکله‌های خود بزرگترین مرکز اقتصادی اشبیلیه و در عین حال، شاهراه ارتباطی شهر نیز به شمار می‌رفت.

انواع گوناگون و فراوان امتعه و کالاهای بازرگانی - نظیر حبوبات و کتان و روغن و غیره - با قایق‌های بزرگ به اینجا حمل می‌شد، برخی برای مصارف داخلی و برخی نیز برای صادرات؛ در سواحل این رودخانه در اشبیلیه همه اصناف مردم و زائران و تجار، خواه موطن و خواه بیگانه دیده می‌شد.^{۷۶} به هر حال حتی به رغم این پیروزی‌های درخشانی که شهر را مأمنی مطمئن برای همگان ساخته بود و محافظان و

۷۵. درباره شاعرانی که در آن دوره در اشبیلیه می‌زیستند بنگرید به پرس، *Poesie andalouse* ص ۱۳۴ به بعد.

۷۶. در مورد اهمیت این رودخانه بزرگ بنگرید به بوش ویلا، *Sevilla Islamica* ص ۲۱۶-۲۰۶.

عسس‌های مخصوص شهر که مامور حفظ قانون و امنیت بودند، رودخانه وادی الکبیر در عین حال، مکان مناسبی برای همه گونه فسق و فجور نیز بود. شراب و زن و موسیقی ارزان، آزادتر از هر جای دیگر، در دسترس همگان قرار داشت. پیش‌تر از این، ابن عبدون نوشته بود: «ملاحان اجازه ندارند از کنار زنی بگذرند که سیمایی چون روسپیان دارد.... در آنجا زن به طور مطلق حرام است، زنی که در غایت آرایش در ضیافات توام با شرابخواری در کنار رودخانه حاضر است و خود را در البسه نازک و زیبا آراسته است.»^{۷۷}

بر طبق اشعار غزل‌سرایان عرب، رودخانه وادی الکبیر به مثابه گردنبند دوشیزه‌ای بُرنا بود که القرافه، تاج وی به شمار می‌آمد. در اینجا بود که انواع محصولات کشاورزی دولت اشبیلیه جمع می‌گشت و بیست یا سی مایل دورتر باغ‌های زیتون و مزارع کتان و پنبه و باغ‌های میوه قرار داشت.^{۷۸}

زمانی که مهاجرانی نظیر خاندان ابن عربی به سال ۵۶۸ ق پا به اشبیلیه گذاشتند آن را شهری یافتند که در جریان رشد سریعی قرار داشت. یک سال قبل، سلطان ابویعقوب یوسف که مجذوب و مسحور پایتخت اندلس شده بود، طرح‌های عمرانی بسیاری را آغاز کرده بود که منظره شهر را به نحوی شگرف چنان تغییر داده بود که از خارج شهر نیز اثراتش مشهود بود. پیش از هر چیز، وی تصمیم گرفت پلی بر روی شعبات رود وادی الکبیر بنا نهد تا ارتباط دو طرف را برقرار سازد یعنی اشبیلیه را به تریانا بندری در کنار القرافه متصل کند. این مهم حائز دو جنبه اقتصادی و ارتباطی بود که شهر را به بیرون از آن مرتبط می‌ساخت.^{۷۹} در همین سال وی به معماران دستور داد تا به ساختن تعدادی قصرهای کوچک و بزرگ در اطراف اشبیلیه پردازند که به «بحیره» معروف بودند و محاط به باغ‌های وسیع و مزارع سبز و درختان زیتون بودند که از القرافه آورده و در اینجا کاشته بودند.^{۸۰} افزون بر اینها وی به سال ۵۶۷ ق

۷۷. ابن عبدون، مسلمانان اشبیلیه، ص ۸-۱۲۷.

۷۸. بای القرافه بنگرید به *Sevilla Islamica* ص ۳۳۹-۳۳۳.

۷۹. همان، ص ۱۵۹ و ۲۷۱

۸۰. همان، ابن صاحب الصلاة، المن ۲، ص ۴۶۷-۴۶۴

نقشه‌هایی طراحی کرد تا مسجد جامع شهر معروف به ابنُ عَدباس را که در زلزلهٔ اخیر ویران شده بود، تعمیر کند و محلی برای اجتماع مردم شهر اشبیلیه فراهم آورد. بر طبق گفتهٔ ابنُ صَاحِبِ الصَّلَاة مسجد مزبور - که مناره‌های مشهورش هنوز بر جای مانده است - به سال ۵۷۱ ق تکمیل شد ولی فقط به سال ۵۷۷ ق بود که به طور رسمی افتتاح شد.^{۸۱} اما از میان همهٔ طرح‌های عمرانی که به دستور سلطان اجرا می‌گشت، مفیدترین و بهترین آنها البته برای عموم ساکنان شهر اشبیلیه، و نه لزوماً برای اعیان و اشراف، بازسازی کانال‌های آب‌رسانی بود که قدمتش به روزگار رُم می‌رسید. به لطفِ این طرح، تمامی مردم شهر به آب آشامیدنی دسترسی می‌یافتند. افتتاح رسمی این طرح در ۱۵ جمادی الثانی ۱۱۷۲/۵۶۷ فرصتی مناسب بود تا جشن‌های سلطنتی بر پا شود و همهٔ اقشار مردم در آن شرکت یابند.^{۸۲} شاهدان عینی می‌گفتند جلال و شکوه شهر در آن دوران چنان می‌نمود که تاکنون مشاهده نشده بود.

با این همه، چیزی که می‌بایست بیش از همه چشم زائران را به خود خیره ساخته باشد، معجونِ عجیب و غریبِ تضادها در شهر بود، فقر و غنا، ثروت و تهیدستی، پارسایی و هرزگی چنان در هم تنیده بود که گویی سرتاسر شهر را گرفته است. حکومت الموحّدون در ابتدای کار خود، بالذات مذهبی و دینی می‌نمود^{۸۳}، شاگردان مهدی بن تومرت مأموریت خود را به عنوان احیای اسلام ناب و نیز اصلاح اخلاق فاسدان و شریران منطقهٔ اندلس توصیف می‌کردند که به برقراری مجددِ توحید حقیقی یا وحدانیت خالص می‌انجامید. حکومت الموحّدون یک دولتِ دینی و مذهبی بود که بر طبق آن، دین و مذهب ناظر بر جمیع اعمال روزمرهٔ فرد بود. عبدالمومن به طریقتِ فکری شیخ خویش باور داشت و تعالیم مهدی را بی‌هیچ تساهل و اغماضی به کار می‌بست. وی شخصاً مردی متعصب و خُشکه‌مقدّس بود و طبعاً تمایل به زهد خام داشت و بر اجرای حدود و مجازات بر حسب فقه اسلامی و آیاتِ قرآنی، راسخ قَدَم

۸۱. همان ۲، ص ۴۷۴ به بعد.

۸۲. همان ۲، ص ۴۶۸ به بعد و نیز *Sivilla Islamica* ص ۲۳۱-۲۲۹.

۸۳. در خصوص لحاظ قرار دادن نوع حکومت الموحّدون بنگرید به تورانو، نهضت الموحّدون در شمال آفریقای قرون وسطی، نشر پریستن ۱۹۶۹ م.

می نمود. در این حکومت، شُرَبِ خَمَرِ مستوجب حدّ بود؛ هر کسی که در استعمال عطر به هنگام نمازهای واجب کوتاهی می کرد، ناقض عهد خدا به شمار می رفت؛ یهودیان و مسیحیان یا باید اسلام آورند و یا جلای وطن گویند.^{۸۴}

ابو یعقوب یوسف، جانشین وی شخصاً دارای تحصیلات کلامی و فقهی بود و بر خود می بالید که دو کتاب از صحاح سته یعنی دو مجموعه معتبر از احادیث نبوی را نزد اهل حدیث، استماع و تحصیل کرده است. وی ذهنی وقّاد و نقّاد داشت و دوستدار علوم نظیر طبّ و فلسفه و نجوم نیز بود و کوشید وجوه سرشناس علوم و دانشمندان نامی نظیر ابن طفیل و ابن رشد و ابن زهر را گرد خود جمع آورد.^{۸۵} نویسنده معجب می گوید: «وی بهتر از هر کسی دیگر به زبان عربی اشراف داشت و بر عِلْمِ آنساب العرب و رجال آنان و تاریخ عرب قبل و بعد از اسلام مسلّط بود؛ وی خود را ملزم به مطالعه این علوم می دید بالاخصّ زمانی که فرمانروای اشبیلیه شد.... ماهرتر از وی در نقل و قرائت از قرآن وجود نداشت، در حلّ معضلاتِ مباحث لغوی و نحوی بی نظیر بود و در لغت تحصیلات کامل داشت.... شرافت ذاتی و هوش جبلی وی، او را مهبیّ آموختن فلسفه می ساخت.... کوتاه سخن آنکه، خواه پیش از وی یا پس از وی، در میان حاکمان الموحّدون نتوان نظیری برای وی یافت.»^{۸۶} فارغ از اغراق هایی که در وصفش گفته اند، می توانیم به لطف این گزارش ها با سیمای مردی روبرو گردیم که تحصیلات و علائقش محصور به علوم حوزوی و دینی نمی گشت.

الموحّدون در تبعیت از مَثَلِ اَعْلای خویش یعنی سلطان ابویعقوب یوسف، جملگی به احیاء جامعه اندلس علی العموم و شهر اشبیلیه علی الخصوص، علاقه داشتند. اشبیلیه چونان یک کوره مذاب می نمود؛ در اینجا جمیع نژادها و طوایف مذهبی گرد هم جمع بودند درست به همانگونه که اصناف گوناگون، نظیر خنیاگران و غزل سرایان و ارباب موسیقی در معیت علماء مذهبی و حکماء و فیلسوفان در کنار

۸۴. درباره عبدالمومن بنگرید به دائرةالمعارف اسلامی؛ هیوچی میراندا، تاریخ امپراطوری الموحّدون ۱، ص ۲۱۷-۲۰۷

۸۵. درباره ابویعقوب بنگرید به دائرةالمعارف نشر ۲، مراکشی، معجب، ص ۱۸۸-۱۷۰ و نیز میراندا، تاریخ ۱، ص ۳۱۲-۳۰۳.

۸۶. المعجب، ۱۷۰ به بعد.

هم می‌زیستند. هرزگی و پارسایی، گناه و پاکدامنی، فسق و زهد و بالاخره مرتد و مؤمن، دو خواستگار شهر اشبیلیه به شمار می‌رفتند. ابن عربی قطعاً سیمای دوم این شهر را آزموده است ولی آیا این امر، زمانی بوده است که وی نیز به وجهه نخست نزدیک شده بود؟

سال‌های نوجوانی ابن عربی به عنوان پسر یک خاندان اصیل و اشرافی و مرفه در آرامش و کامجویی سپری گشت. به نظر نمی‌آید که در مدارس مذهبی و قرآنی حاضر شده باشد، یعنی مدارس که بر طبق گفته ابن عربی آموزگاران غافل و میان‌مایه بودند.^{۸۷} بی‌شک ابن عربی، نظیر هر فرزند طبقه اشرافی و شریف در آن دوران، نزد آموزگارانی که به منزل می‌آمدند، درس می‌خواند. به هر حال این نکته به یقین بر ما معلوم است که وی قرآن را نزد «مردی از اهل طریقت» یعنی ابوعبدالله الخیاط آموخت که تا مدت‌ها بعد همواره با وی مرتبط بود. چنانکه در کتاب روح القدس می‌گوید: «زمانی که کودکی بیش نبودم قرآن را نزد وی (یعنی ابوعبدالله الخیاط) آموختم و وی مرا مجذوب خویش کرد؛ او همسایه ما بود.... در میان شیوخی که در رجوع به طریقت دیده‌ام هیچکدام چنان نبود که بخواهم چون او باشم مگر وی و برادرش.»^{۸۸} بعد از سالیان بسیار، ابن عربی در خلال سفرهایش به شرق یکبار دیگر با برادران خیاط در قاهره دیدار کرد و چند ماه فراموش ناشدنی از جمله ماه رمضان را با آنان گذراند.^{۸۹} از جمله صوفیان اندلسی که ابن عربی در کودکی محضرش را درک کرد، ابو علی شگاز است. وی دوست نزدیک عموی ابن عربی یعنی ابومحمد العربی بود که می‌بایست یکی از مشایخ طریقت وی بوده باشد.^{۹۰}

۸۷. مسلمانان اشبیلیه، ص ۵۵-۵۴.

۸۸. روح القدس ۹ و ۱۰، ص ۹۳ و صوفیان اندلسی ص ۹۲ و با تفصیل بیشتر در درة الفاخره ص ۹۴ و نیز بنگرید به محاضرة الابراج ۲، ص ۳۱ در روح القدس بخشی مفصل مربوط به وی هست که می‌توان بدان رجوع کرد. (مترجم فارسی روح القدس را بر طبق مجموعه زیر معرفی کرد، ابن عربی: مجموعه رسائل ابن عربی، المجموعة الاولى، دارالمحجة البيضاء بیروت الطبعة الاولى ۲۰۰۰م).

۸۹. روح القدس ص ۹۳ و صوفیان اندلسی ص ۹۱.

۹۰. روح القدس بخش ۱۲ ص ۹۸-۹۶ صوفیان اندلسی ص ۹۶ که در اینجا ابن عربی اظهار می‌دارد که وی بعد از ورودش به طریقت تا هنگام مرگ وی به دیدار با وی ادامه داد.

در اخبار سال ۵۷۴/۱۱۸۴ در شهر اشبیلیه نقل است که این سال، سال سیاه و نامبارکی بود. اطراف رودخانه وادی الکبیر - که تا آن سال حاصلخیز و سرشار از نعماء بود - در این زمان سبب فلاکت و تهیدستی و ویرانی گشت. سیل آمد و سدّهای رودخانه در هم شکست و آب همه جا را فراگرفت و محصولات زراعی را از میان برد.^{۹۱} در همین سال، قرارداد صلحی که به سال ۵۸۹ق - ۵۸۶ق میان خلیفه و شاهزادگان لئون و قشتاله و پرتغال منعقد شده بود، فسخ شد و شاه پرتغال یعنی آلفونسو اهل نیکوز پسر خود یعنی سانچو را برای حمله به اشبیلیه روانه کرد. دو دشمن در الغرافه رو در روی هم شدند و الموحدون شکست را پذیرفتند.^{۹۲} اما هیچیک از این وقایع به نظر نمی‌رسد که آرامش خاطر و آسودگی خیال محیی‌الدین را در این دوران پُر اضطراب بر هم زده باشد، زیرا وی درباره این حوادث هیچ نگفته است. او به ندرت پدر خویش را در اسفاری که داشت، همراهی می‌کرد.^{۹۳} او از طبقه امیران بود و خود را ملزم به وفاداری به حکومت اشبیلیه می‌دید.^{۹۴} چنان به نظر می‌رسید که سرنوشت وی چنان است که باید جا پای پدر خویش نهد....

اما این جوان به راهی دیگر رفت. او دغدغه‌هایی مربوط به نیازهای روحانی و باطنی معلومی داشت، معهذا تردید در انتخاب شیوه زندگی هنوز به مرحله حادث خویش نرسیده بود. این دوره از حیات وی همان ایّام الجاهلیه او بود: برهه‌ای از حیات که ابن عربی بر سر دوراهی بود؛ از سویی میل به کامجویی از لذائذ دنیوی ولی مطابق با شریعت داشت و از سویی نیز به خداوند، راغب بود. در این برهه از زمان، وی معرفتی ناقص از عالم حق داشت و آن را به کمالش نمی‌شناخت. البته این بدان معنا نیست که وی فی الواقع از امر خدا نافرمانی کرده است؛ بلکه به این معناست که حضرت حق را به سادگی در حداقل معرفت می‌شناخت. خود وی در کتاب روح القدس چنین اعترافی دارد: «زمانی که شب به پایان رسید دوستان پست و شرور من که با من همراه

۹۱. اشبیلیه اسلامی ص ۲۱۵ و بیان ۳، ص ۱۱۲.

۹۲. هیوچی میراندا، تاریخ ۱، ص ۲۷۸. ۹۳. فتوحات ج ۴، ص ۵۴۰.

۹۴. ابن ابار، التکمله، به اهتمام کودرا، مادرید، ۱۸۸۹ بخش ۱۰۲۳ و ابن عبد المالک المراكشی، الذیل و التکمله، به تصحیح احسان عباس، ج ۴، ص ۴۹۴.

بودند، خواستند قدری بخوابیم زیرا از فرطِ رقص و شادی خسته بودیم «وقد تعبنا من کثرات من الرقص». به بستر رفتیم اما حدود یک ساعت بعد بلافاصله صدای مؤذنی بلند شد. برای انجام فریضه وضو و نماز بر خاستیم؛ معمولاً فریضه وضوء را به حداقل انجام می دادیم و می بایست به مسجد رویم. اما بیشتر اوقات در چنین حالتی ترجیح می دادیم تا در خانه به انجام فریضه نماز مشغول گردیم و سوره کوثر و فاتحه بخوانیم..... زمانی که نسبت به دیگران حالم اندکی بهتر می بود بعد از وضو به مسجد می رفتم. اگر زمانی به آنجا می رسیدم که می گفتند نماز پایان یافته است، چندان افسوس نمی خوردم؛ بلکه بر عکس.... و اگر از سر صُدفه برای نماز به موقع می رسیدم، پشت سرِ امام جمعه می ایستادم و یکی از این دو حالت روی می داد: یا به طور کامل مجذوب حالت روحانی می شدم و غرقه در عالم روحانی متفکر می گشتم و از استماع الحانِ خوشِ بدیع، مسرت می یافتم زیرا وی پنج آیه تلاوت می کرد و در این اوقات به ذکرِ اُراد در درون خویش مشغول بودم و این افکار بارها و بارها به سراغم می آمد تا آنجا که دیگر هیچ نمی فهمیدم که امام جمعه چه تلاوت می کند. یا آنکه در حینِ تلاوتِ دعا به مردم می نگریستم که به کار خویش مشغولند و تنها با حرکات دست و پا به تقلید می پردازند.... در این حالت، دوباره خواب بر من چیره می شد و در چنین حالی نظر به امام جمعه داشتم که کی نماز را به پایان می برد؛ گاه قرائت طولانی وی غیر قابل تحمل می شد و در نجوا با خودم شروع به طعن و لعن می کردم: با تلاوت سوره حشر و واقعه به کجا می خواهد برسد!! آیا نمی تواند با خواندن سوره انفطار و فجر^{۹۵} به آنجا رسد؟! مگر حضرت رسول خود نفرموده است که نماز کوتاه و مختصر باشد؟»^{۹۶}

۹۵. سوره انفطار (۸۲) و فجر (۸۹) کوتاهتر از حشر (۵۹) و واقعه (۵۶) است.

۹۶. روح القدس ص ۴۲. (متن: فإذا كان آخر الليل أنام والجماعة السوء مثلي وقد تعبنا من كثرة ما رقصنا فلا نلحق ننام إلا والصبح قد قام فنقوم نتوضأ أقل ما ينطلق عليه اسم الوضوء ثم نجيء إلى المسجد هذا إذا وفقت وإلا فالأغلب على من هذه حالته أن يصلي في بآنا أعطيناك الكوثر و سورة الفاتحة كيف ما كانت والقنوت ليس بواجب فاتركه وانقرها مخففة جداً ثم اضطجع لاستريح هيهات والله ما كانت طريق الله هكذا، وإن كنت موقفاً أكثر من غيري توضأت و خرجت إلى المسجد وإذا

این اعتراف را باید ارزشمند شمرد زیرا بسیار واقعی و عاری از تکلف است و یکی از آثار هنری به شمار می آید که مقصدش — مانند بسیاری از اعترافات از این نوع — آن است که مقایسه‌ای میان دو مرحله «قبل» و «بعد» زندگی پدید آورد. این اعتراف کمک می‌کند تا بر آنچه در ذهن ابن عربی می‌گذشت، نوری بتابد و احساسات متناقض وی روشن گردد. وی به تمجید از عموی پیر خویش می‌پردازد که در یک صبح صادق و مبارک، عطاری خویش را رها کرد و رفت تا خویش را وقف خدا کند؛ ابن عربی از ابو عبد الله الخياط سپاسگزار است که به لطف وی به اسرار قرآن فائز شد و در دل، رویای روزی را داشت که نظیر این مرد مقدس گردد. با این وصف، ابن عربی هنوز در خلال این دوران نمی‌تواند از حداقل لذائذ زندگی، نظیر شب‌های طولانی موسیقی و رقص به همراهی دوستانش چشم‌پوشد. او «جاهل» است یعنی غافل؛ او هنوز از خویشتن برون نیامده است و اگر ما خود را تنها به منابع انکارناپذیری محدود سازیم که اطلاعات اندکی به دست ما می‌دهد و اگر معلوم گردد که توبه روحانی ابن عربی، اعراض بغتی از زندگی بیهوده نبوده است، در این صورت باید گفت این دوران جاهلیه از چیزی که او ظاهراً مراد کرده است، باید مطلبی بیش از غفلت بوده باشد، شاید نوعی جنون و تغافل.

→ دخلت فيقال لي قد صلى الناس فلا أجد لذلك حزناً ولا أكثرت بل أقيم الصلاة وأصلي وكأنه ما فاتني شيء إلا لا هي القلب مسروراً وأقول بلسان الحال قد حصل لي أجر الجماعة بقصدي و أراحمي الله من تطويل الإمام وإن أدركت الصلاة مع الإمام فإنما في تلك الصلاة على أحد وجهين إذا كنت مستريح القلب من كل شيء أما حاضر في ليلتي البارحة وحسنها ما كان أحسن ذلك القوال و شعره و اقضي صلاتي كلها في هذا حتى لا أدري ما صلى الإمام ولا بما صلى وإنما رأيت الناس يفعلون شيئاً ففعلت مثلهم ركعوا فركعت و سجدوا فسجدت و وقفوا فوقفت و جلسوا فجلست أويكون النوم قد أخذ مني و هي الحالة الثانية فأترقب عند ذلك فراغ الإمام و ثقل على القراءة و أغتاب الإمام في نفسي و أمقته و أقول ما أثقله قد أفتتح سورة الحشر أو الواقعة هلا كان قنع بالانقطاع و الفجر و النبي (ص) قد أمرنا بالتخفيف هذا خلاف السنة. (م)

۲. رسالت

آنگاه که خدا مرا به خود خواند

کی؟ چگونه؟ چرا؟ این همان پرسش‌هایی است که هر فردِ «عادی» به هنگامی که می‌شنود مردی به یکباره از همه چیز بُرید و خدا را بر هر چیزی برگزید، بی‌درنگ از خود می‌پرسد.

گاهی می‌رسد که آدمی روایاتی از جزئیاتِ زندگیِ فردِ متحوّل شده در اختیار دارد، نظیر اعترافات آگوستین قدیس که خواننده را یاری می‌دهد تا به پاسخ‌های مزبور دست یابد؛ اما حتی در این مطلوب‌ترین شرایط و بهترین اوضاع و احوال، حتی در این گزارش‌های «عریان» و «صریحی» که برای تبیین این واقعه، فراهم آمده‌اند تا فارغ از قیود مذهبی و دینی، باقی بمانند و با این وصف، قربانیِ این نوع ادبی شده‌اند، آیا چنین اعترافاتی آنقدر کافی به نظر می‌آیند که ما بتوانیم اعماقِ قلب و روان فردِ متحوّل را اندازه گیریم و این غرابتِ میان دو نحوهٔ زندگی را دریابیم و حوادث بی‌ارتباط با هم را درک کنیم؟ در غالب موارد اگر ما مجبور می‌گشتیم خود، در پیِ فردِ متحوّل به همان زرفایی فرو افتیم که وی افتاده است، در می‌یافتیم که چرا فردِ قدّیس سکوت پیشه می‌کند و تاریخ، در این لحظه خاموش می‌ماند. در واقع این حالت، همانی است که در خصوص ابن عربی رخ داد.^۱ باید گفت که نوشته‌های وی دربارهٔ

۱. اگر چه ابن عربی بیش از چند بار، و به دفعات، بسیاری از مراحل تحول خویش را که مربوط به

این تحوّل روحانی، به صورت منظم و مبوّب، نکاتی از قبیل تاریخ دقیق و مراحل طریق و نوع محاورات در بر ندارد. به هر حال، در خلال هزاران صفحه دست‌نوشته‌های وی که آثار بی‌شمار وی را تشکیل داده است، غالباً روی می‌دهد که وی منظری را با جزئیات تمام به تصویر می‌کشد که به لطف نقل تجارب روحانی خود او فراهم آمده است. البته معدودی استثناء نیز هست که جزئیات بسیار ارزنده و موثقی را در قالب کلماتی موجز و مختصر آورده است که در این صورت باید گفت از اختیار وی خارج شده است. با گردآوری این فقرات پراکنده و معدود و با بهره‌یابی از گزارش‌هایی که شاگردان و تذکره‌نویسانش مرقوم داشته‌اند، می‌توان همت کرد و پاسخ‌هایی برای پرسش‌های مزبور فراهم آورد.

با رجوع به فقراتی از نوشته‌های ابن عربی که به تصریح یا تلویح به «رجعتش به سوی خداوند» ارجاع داده است، می‌توان به رجعت بغتی و ناپهنگام وی در قالب اصطلاحاتی نظیر خلوت و فتح و مبشره و البته گاهی به ندرت نیز، به کلماتی نظیر توبه و رجوع بر خورد.^۲ این اصطلاحات حاوی فقرات بسیار نامتقارن و پراکنده‌ای است که هماهنگ ساختن آنها با یکدیگر و به یک سلک در آوردن آنها بسی دشوار است ولی فرصتی برای ما فراهم می‌آورد تا به بازآفرینی یک گزارش مقبول از گفته مکرّر «رجعت الی الله» در زندگی ابن عربی توفیق یابیم.

یکی از فقرات بسیار مشهور در فتوحات، پاسخ به پرسش اوّل یعنی «چه زمانی» را فراهم می‌آورد. عثمان اسماعیل یحیی در یک فقره دیگر از «فتوحات» درباره ورود ابن عربی به «طریقت» به سال ۵۸۰/۱۱۸۴ می‌رسد و آن را ثبت می‌کند، و این فقره آنجاست که ملاقات میان این ولی و آن فیلسوف (یعنی ابن رشد) در حوالی همان

→ تقدیرات روحانی وی بود، در نوشته‌های بسیار خود به تصویر کشیده است، ولی باز هم در گفتن نکات اصلی خویش‌تنداری کرده و تصویر ارائه شده در پشت «مکالمات» وی محبوب گشته است. البته جزئیات بیشتر احوال خود را که شفاهاً به شاگردان خود گفته است (و من به آنها استناد خواهم کرد)، به عقیده من این خویش‌تنداری را بی اثر کرده است.

۲. خلوه: فتوحات ج ۲، ص ۱۵۳ و ج ۳، ص ۴۸۸؛ فتح: فتوحات ج ۱، ص ۱۵۳ و ۶۱۶؛ مبشره و واقعه: فتوحات ج ۲، ص ۴۹۱ و ج ۴، ص ۱۷۲؛ توبه: فتوحات ج ۲، ص ۴۹ و ج ۳، ص ۴۹؛ رجوع: فتوحات ج ۲، ص ۴۹۱ و ۵۴۸ و ج ۴، ص ۱۷۲ و روح القدس ص ۹۸.

سال روی داده است.^۳ این گزارش در مورد پرسش مزبور یک تاریخ دقیق را به دست می‌دهد که ظاهراً هر گونه حدس و گمانی را مردود می‌شمارد. ابن عربی خود شرح می‌دهد چگونه «روزی در قرطبه نزد قاضی شهر ابوالولید بن رشد وارد شدیم زیرا مشتاق دیدار من بود چرا که وی فتوحی را که بر من دست داده بود، شنیده بود و از این بابت سخت دچار تعجب و حیرت شده بود. لذا پدرم مرا مطابق با خواسته وی به سوی وی فرستاد تا مرا ببیند زیرا پدرم جزو دوستان وی بود و من در آن موقع کودکی بیش نبودم و موی بر صورتم نرسته بود.»^۴

در این صورت، بر طبق این گفته، محیی‌الدین نوجوانی به نظر می‌رسید که حداکثر پانزده سال داشته است. اگر آنطور که عثمان اسماعیل یحیی پنداشته است، تاریخ ملاقات با ابن رشد سال ۵۸۰ ق بوده باشد، ابن عربی در آن موقع ۲۰ ساله بود و بی شک باید رشد موهای صورتش بیش از آنی باشد که خود گفته است. عدم رشد موهای صورت، این احتمال را بیشتر قوت می‌دهد که ملاقات مشهور با ابن رشد می‌بایست حوالی ۵۷۵/۱۱۷۹ رخ داده باشد. بی شک ظاهراً حیرت‌آور به نظر می‌رسد شخصی معروف و مشهور نظیر ابن رشد — مردی که نزد سلطان بسیار معتبر و معتمد بود و در همان دوران منصب قضاوت در شهر قرطبه را نیز بر عهده داشت^۵ — خواهان ملاقات با نوجوانی باشد که مدعی است که امین اسرار ملکوت است. ولی تذکره‌نویسان عرب از این قضیه چندان به تعجب در نیامدند: بر طبق گفته ایشان، ابن رشد مردی متوسط الحال بود و افزون بر این، تشنه و طالب معرفتی بود که هرگز از دانشی که داشت، حاصل نیامده بود و از علم خود خرسند نبود. مع هذا ابن اَبَّار (۶۵۸/۱۲۶۰) در وصف او می‌نویسد: «هرگز اندلس مرد کاملی چون او، و حکیم دانایی به مثل او به خود ندیده است. شریف و دانا بود ولی هرگز به خود غرّه نشد و

۳. عثمان اسماعیل یحیی، تاریخ المؤلفات ج ۱، ص ۹۴.

۴. فتوحات ج ۱، ص ۱۵۳.

۵. برای احوال ابن رشد بنگرید به مراکشی، معجب، ص ۱۷۴ و ۱۷۵ و ۲۲۴؛ ابن الحسن النباهی، تاریخ القضاة الاندلس، بیروت، ۱۹۸۳، ص ۱۱۱ و دائرة المعارف الاسلامیه، ذیل ابن رشد و رنان Euvers complexes، پاریس ۱۹۴۹، ج ۳، ۱.

افتاده‌حال بود. از همان اوایل زندگی خود تا حین مرگ، در کسب علم می‌کوشید؛ حتی گفته‌اند که وی در طول عمر خویش هرگز از مطالعه و تحقیق دست برداشت و روزی نشد که کتاب نخواند مگر آن شب که پدرش وفات یافت و آن شب که ازدواج کرد.... او به تحصیل معارف قدما اشتغال جست و در این خصوص دلیل زمان خویش بود. تبخّرش در داروسازی و طبّ همانقدر بود که در فقه بود و البته در ادبیات و نحو نیز یک استاد تمام عیار بود.^۶

همانطور که ابن عربی خود گواهی می‌دهد در طّی یک دوره خلوت به این فتح دست یافته بود.^۷ فتح اصطلاحی است که معنای لغوی آن «باز کردن» است ولی بر طبق مصطلحات اهل تصوّف، شامل فتح ربّانی و یا گشایش الهی است و نوعی «مقام» بالاتر در طّی اسفار روحانی سالک است؛ معمولاً این کلمه تنها بعد از یک دوره طولانی ریاضت حاصل می‌آید.^۸ جالب است ذکر این نکته که ابن عربی در رساله‌الانوار، بخصوص سالکان مبتدی را در حصول بغتی فتح اطمینان می‌بخشد: «و بر تو است که قبل از خلوت ریاضت پیشه کنی و ریاضت، عبارت از تهذیب اخلاق و ترک رعونت نفس و بردباری در مصائب و رنج‌هاست، زیرا انسانی که فتح او قبل از ریاضتش حاصل می‌گردد، هرگز مردی از او نیاید مگر به ندرت.»^۹ در حقیقت، ابن عربی خود شخصاً از جمله این نوادر یا «حکم النادر» است، چه که وی بر طبق گفته خویش چنین بود: «فتح من بر ریاضت من پیشی داشت»^{۱۰} به عبارت دیگر آنچه بر

۶. ابن ابار، تکمله، نشر کودرا، فصل ۳، ص ۸۵.

۷. در مورد خلوت یاد شده در خصوص ابن عربی بنگرید به فصل ۷۸ و ۷۹ از فتوحات و رساله دیگرش به نام رساله‌الانوار، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸، که به وسیله میخائیل خوتکیویچ در خاتم الاولیاء ترجمه شده است، بنگرید به نبوت و ولایت در آراء ابن عربی، ترجمه شرارد کمبریج، ۱۹۹۳، فصل ۱۰.

۸. در خصوص مطلب فتح در خصوص ابن عربی بنگرید به رساله او به نام اصطلاحات الصوفیه (که وی در آن اصطلاح فتح را به کار برده است) حیدرآباد، ۱۹۴۸، ص ۱۱؛ و نیز فتوحات ج ۴، ص ۲۲۰.

۹. رساله‌الانوار، ۱۹۴۸، ص ۵ (مترجم فارسی عین متن را نقل می‌کند: و علیک بالریاضة قبل الخلوة و الریاضة عبارة عن تهذیب الاخلاق و ترک الرعونة و تحمل الاذی فان الانسان اذا تقدم فتحه قبل ریاضته فلن یجیء منه رجل ابد الا فی حکم النادر).

۱۰. فتوحات ج ۱، ص ۶۱۶ (عین متن: قد تقدّم فتحی علی ریاضتی. م).

وی روی داد، نوعی تجربه امر الهی به نام جذبۀ بود، و جذبۀ مقامی است که در آن، سالک از خویشتن خویش بی خود می‌گردد^{۱۱} که البته خارج از دایرۀ سلوک نیست، یعنی آن مراتب روحانی که قدم به قدم در طریقت به سوی خدا راه می‌گشاید. ما بار دیگر به این مطلب باز خواهیم گشت.

اما این حکایت در نهایت از آن واقعه و فتحی که بر وی حادث گشته است، چیزی به ما باز نمی‌گوید. او خود می‌گوید که نوجوانی بیش نبوده است که از دنیا گریخته است. درباره این مقطع حسّاس از زندگی وی جمیع آثار ابن عربی مصرّانه سکوت پیشه می‌کنند و لذا ما برای یافتن پاسخ باید در جایی دیگر به جست و جو پردازیم. گویا فقط یکی از تذکره‌نویسان وی است که به نظر می‌آید به طرح مسأله پرداخته است و او، نویسنده‌ای است که مدت‌ها بعد از وی می‌زیست: القاری البغدادی (۸۲۱/۱۴۱۸ وفات). همانطور که پیش از این مذکور افتاد همه اظهارت او در کتاب مناقب ابن عربی را باید با حزم و احتیاط بررسی نمود. او که حامی غیور ابن عربی است، بر خود لازم می‌دید که به هر قیمتی، خوانندگان خویش را به تقدّس و ولایت و تشرّع شیخ الاکبر متقاعد سازد، و برای تحقق این منظور (اگر چه در ایمان و خلوص وی جای شکّی نیست) تردیدی نمی‌کرد که متون وی را انسان تغییر دهد تا آنها را چنان نماید که چیزی را بگویند که در حقیقت نگفته‌اند.^{۱۲} مع الوصف، از آنجا که این متن تنها دست‌نوشته‌ای است که ظاهراً بر جای مانده است، می‌سزد بخشی از آن را نقل کنم: «وی [ابن عربی] در بین فرزندان امیران و شاهان و بزرگان این دنیا می‌زیست؛ پدرش وزیر حاکم اشبیلیه، سلطان المغربی بود. امیری که با پدرش رفاقت داشت، وی را به همراه دیگر شاهزادگان درباری به صرف شام دعوت کرد. زمانی که شیخ محیی‌الدین و دیگرانی که حاضر بودند شکم خویش را از خوراکی‌ها انباشتند، نوبت ساغر بود که به دور آمد. چون نوبت به شیخ محیی‌الدین رسید، دست به سوی

۱۱. درباره جذبۀ فوق‌الذکر بنگرید به امیر عبدالقادر، *Ecrits spirituels* ترجمۀ میخائیل جودکویتز،

پاریس ۱۹۸۲، مقدمه، ص ۲۴.

۱۲. خصوصاً تفاوت قابل ذکر در مواردی است که میان نسخه بغدادی و سایر نسخ دیگر وجود دارد.

ساغر کشید و خواست آن را بر لب نهد، ناگه صدایی شنید که خطابش داد: (ای محمد، تو را برای این کار نیافریده‌اند!) بی‌درنگ جام را فرو نهاد و با حیرت تمام آنجا را ترک گفت. زمانی که به درب منزل خویش رسید مردی فقیر و زولیده و بیچاره دید. او را با خود به اطراف شهر برد و البسه خویش بر وی پوشاند و بعد مدتی طولانی سر به بیابان گذاشت تا آنکه به قبرستانِ مخروبه‌ای رسید. تصمیم گرفت چندی در قبرستان بماند؛ در میان قبرها گوری خراب و ویران مشاهده کرد که در دل غاری فرو رفته بود. داخل گشت و به تلاوت آیات و ذکر الهی پرداخت. شیخ ابن عربی فرموده است: چهار روز در آن گورستان بماندم و وقتی که از آنجا برون می‌آمدم، جمیع معارفی که اینک دارم با خود به همراه داشتم.^{۱۳}

یک فقره سند دیگر هست که به نظر می‌رسد به آخر گزارش فوق در مناقبِ بغدادی مربوط است؛ اما به نحوی خیره‌کننده مقبول‌تر به نظر می‌آید زیرا از یکی نزدیکترین شاگردان شیخ الاکبر نقل شده است. این فقره در کتاب کوچکی به نام کتاب وسائلُ السَّائِلِ اثر اسماعیل بن سُودَکین النُّوری (۱۲۴۸/۶۴۶ وفات) آمده است.^{۱۴} او با دقتِ موفور و وسواسِ بسیار، مضامین گوناگونی را گردآوری کرده که شیخ وی گفته است و شامل نصایحی است که در طی مباحثات قبلی خود باز گفته است. در این کتاب وی می‌گوید که ابن عربی فرمود: «من قبل از فجر به خلوت رفتم و قبل از طلوع آفتاب به فتح دست یافتم. بعد از این فتح^{۱۵}.... در سپیده‌دمان، همه مقامات را به دست آوردم. به مدت چهارده ماه در این مقام ماندم و به اسراری دست یافتم که بعدها در آثار خویش نگاشتم. و کان فتحی جذبان فی تلك اللحظة.»^{۱۶} آیا این چهارده ماه دوره خلوت شبیه همانی است که قاری البغدادی گفته است، یعنی در گورستان و به مدت چهار روز رخ داده است؟ به رغم هر پاسخی که بتوان به

۱۳. مناقب ابن عربی، ص ۲۲.

۱۴. این کتاب به وسیله مانفرد پروفلیخ منتشر شده است: Manfred Profilich, *Die Terminologie Ibn Arabis im 'Kitab wasail al-sail: Text Übersrtzung und Analyse*, Schwarz Verlag, Freiburg - im - Breisgau. 1973.K.

۱۵. متن در اینجا قابل خواندن نیست.

۱۶. کتاب الوسائل، ص ۲۱.

این پرسش داد، حقیقت این است که هر سه گزارش و حکایت – یکی در فتوحات، دومی در مناقب و سومی در کتاب الوسائل – به فتحی اشاره دارند که در طی یک خلوت حاصل شده است، گزارش آن دو تن، یعنی بغدادی و ابن سودکین بر این تأکید دارند که در خلال این دوره انزوا و اعتکاف، ابن عربی به معرفت الهی و اسرار باطنی دست یافت و همانها را بعدها در مرقومات خویش افشا کرده است. اینک بار دیگر به سراغ حکایت ملاقات ابن عربی با ابن رشد رویم و خصوصاً به مکالماتی که بین این دو رد و بدل شده است، توجه کنیم. گفتیم که برای یک نوجوان یعنی ابن عربی به نظر می‌آید حالتی حادث گشته است و حائز معارفی الهی و وسیع شده است که حتی فیلسوف کهن سال را به تعجب واداشته است: «هنگامی که به وی وارد شدم، او به پاس محبت و احترام من از جای خود برخاست و دست به گردن من انداخت و بعد مرا گفت آری، و من نیز گفتم آری. پس شادیش افزون شد، زیرا دریافت که مقصود او را فهمیده‌ام. سپس من که از سبب شادی وی آگاه شده بودم گفتم نه! پس چهره‌اش گرفته و رنگش دگرگون گشت و درباره آنچه در اندیشه آن بود دچار شک و تردید شد و به من گفت امر را در کشف و فیض الهی چگونه یافتی؟ آیا امر همان است که فکر و نظر به ما اعطاء کرده است؟ گفتم آری و نه! و میان آری و نه ارواح از مواد و اعناق از اجساد خود پرواز می‌کنند. بی درنگ چهره‌اش زرد شد و لرزه بر اندامش افتاد و در وقت بنشست و به گفتن لاحول و لا قوه الا بالله پرداخت زیرا امری را که من اشاره کردم، دریافت.»^{۱۷}

۱۷. این فقره بر اساس ترجمه نسخه هانری کربن (بنگرید به تخیل خلاق، ص ۲-۴۱) نقل شد. در وهله اول این مکالمه میان ابن عربی و ابن رشد چنانکه کربن اشاره می‌کند به نظر می‌آید حالت معمایی دارد و خود کربن هیچ تفسیر و راه حلی ارائه نمی‌دهد. به هر حال میخائیل خوتکیویچ در طی یک سمینار در سال ۱۹۸۶ تحت عنوان Ecole des Hautes Etudes ذکر می‌کند که نحوه این مکالمات میان این نوجوان و فیلسوف چنان است که گویا بحث اصلی درباره معاد جسمانی بوده است. (مترجم فارسی باید بگوید که اثر هانری کربن به فارسی ترجمه شده است، هانری کربن: تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاء الله رحمتی، نشر جامی، ۱۳۸۴ ش ص ۹۲ و مترجم کتاب کربن نقل عبارت فوق را از ترجمه استاد محسن جهانگیری اخذ کرده است، محسن

قبل از آنکه از موضوع این عزلت خارج شویم، یک سند غایی و محکم باقی می ماند که باید ذکر شود و اهمیت کمتری از اسنادی که قبلاً مذکور افتاد، ندارد. این حکایت را مؤیدالدین جندی (حوالی ۱۳۰۰/۷۰۰ وفات) نقل می کند؛ وی نویسنده معروف یکی از معتبرترین و مشهورترین شروحنی است که بر فصوص الحکم ابن عربی نوشته شده است که شخصاً از صدرالدین قونوی (۱۲۷۴/۶۷۲) وفات آموخته بود و او نیز شاگرد و پسر خوانده ابن عربی است: «ابن عربی اوائل تبشیرش در شهر اشبیلیه از شهرهای اندلس رخ داد که نه ماه روزه داشت و افطار نکرد، در اوّل محرم داخل شد و فرمان خروج در روز عید فطر رسید»^{۱۸}

آیا این اسناد، یعنی گفته های بغدادی و ابن سودکین و جندی — که البته بسیار مهم است به خاطر داشته باشیم که تنها یکی از آنها یعنی ابن سودکین، بی واسطه مطلب خود را از ابن عربی نقل می کند — جملگی به یک مطلب و آن، همان خلوت معهود، اشاره دارند یا آنکه به خلواتی که در طی دفعات گوناگون و در زمان های متفاوت رخ داده است، دلالت می کنند؟ تا آنجا که جندی به تلویح به یک خلوت اشاره دارد و جزئیاتی که بعدها خواهد آمد و ما در فصول بعد به آن خواهیم پرداخت، این مطلب متبادر به ذهن می شود که این اصطلاح به خلوتی راجع است که ابن عربی در اشبیلیه به سال ۵۸۶ ق انجام داده است یعنی درست زمانی که به طریقت وارد شده بود. اما آنطور

→ جهانگیری: ابن عربی، چاپ ۴، ۱۳۷۵ ش، ص ۱۷-۱۵ و نیز چاپ ۱، ۱۳۵۹، ص ۱۵-۱۴ که آقای جهانگیری در پاورقی همین اثر به تفسیر آری و نه می پردازد. عین عبارت ابن عربی این است: فعند ما دخلت علیه قام من مكانه الی و اعظما فعاقتنی و قال لی نعم قلت له نعم فزاد فرحه بی لفهمی عنه ثم انی استشعرت بما افرحه من ذلك فقلت له لا فانقبض و تغیر لونه و شك فیما عنده و قال کیف وجدتم الامر فی الكشف و الفیض الالهی هل هو ما اعطاه لنا النظر قلت له نعم لا و بین نعم و لا تطیر الارواح من موادها و الاعناق من اجسادها فاصفر لونه و اخذه الافكل و قعد یحوقل و عرف ما اشرت به الیه. فتوحات ۱، ص ۱۵۴)

۱۸. شرح فصوص الحکم، به اهتمام آشتیانی، مشهد، ۱۹۸۲، ص ۱۰۹ عید فطر جشن پایان ماه رمضان و صیام است. (مترجم فارسی متن را از روی اصل در اینجا نقل می کند: «لانه (ابن عربی) فتح له فی اوائل فتحه فی المحرم ایضا علی ما رویناه عن الشیخ رضی الله عنه، انحد الخلق اوّل مبشره فی اشبیلیه من بلاد اندلس تسعة اشهر لم یفطر فیها دخل فی غرة المحرم و امر بالخروج یوم عید الفطر (و بشر بانه خاتم الولاية المحمدية)».

که بغدادی و ابن سودکین گزارش می‌کنند، به رغم اختلافاتی که درباره طول مدت خلوت با یکدیگر دارند، ظاهراً هر دو به توصیف نخستین خلوتی می‌پردازند که مُحیی الدّین جوان انجام داده بود: خلوتی که پیش از ملاقات با ابن رشد انجام داد و در این دوران نه فقط به فتح مزبور نائل شد بلکه افزون بر این — بی تردید به تعبیر تصنعی — همه علوم غیبی و اسرار باطنی را به دست آورد و آنها را مدت‌ها بعد، در ضمن آثار خویش اظهار کرد. به هر تقدیر، تأکید بر این نکته، مهم است که ابن عربی در طول زندگانی خویش بارها و بارها به خلوت رفته بود^{۱۹}؛ افراد معمولی نظیر ذهبی که تعبیرشان هیچگاه به طور دقیق مطبوع و مقبول نیست، بر این گمان بودند که چنین ریاضاتی بی شک در سلامت جسمانی وی تأثیر گذاشته است.^{۲۰} این امر بدان معناست که باید این احتمال را از نظر دور نداریم که دو گزارش مزبور می‌تواند به دو خلوت جدا از همی اشاره کند که در همان اوایل کار ابن عربی بدان مشغول بوده است. مطلب به هر شکل که باشد، حقیقت واضح و روشن را تنها در پرتو نوری که این متون بر آن افکنده است می‌توان دید. این درست است که بسیاری از مرحله اولیه در اَسفارِ روحانی ابن عربی شامل یک فتح بغتی و یک تأملِ ناپهنگام است؛ و نیز اینکه وی این جذبه و فتح را بی واسطه و بدون هیچ مجاهده‌ای در طی مراحل خلوت خویش به دست آورده است، احتمال بسیار هست این امر در همان گورستان در اشبیلیه رخ داده باشد که در آن همانطور که اندکی بعد خواهیم دید، وی در طول سالیان دراز به حیات مبتنی بر انزوای خویش ادامه داده است.

هرچقدر هم که چنین مواجبدی فوقِ عادی و حیرت‌آور به نظر آید، حتی اگر کشش قلبی و روحانی در کار بوده باشد، ممکن نیست قرین توفیق گردد مگر آنگاه که از مقام «توبه» عبور نماید. فتح و جذبه مستقل از اراده ولی یا شیخ حاصل می‌گردد و حال آنکه توبه اصطلاحی است که از عمل ارادی و آگاهانه مبتنی بر ندامت و میل به

۱۹. وی به تلویح در غالب نوشته‌های خویش به چنین خلوت‌هایی اشاره دارد. چنانکه خواهیم دید وی این خلوات را در سال ۵۸۶ افزایش داد.

۲۰. ذهبی، میزان الاعتدال، ج ۳، بیروت ۱۹۶۳، ص ۶۵۹ قابل ذکر است که آسین پالاسیوس با این رأی ذهبی موافق است. بنگرید به *Islam Cristionizado* ص ۹ و ۱۰۱ و ۱۰۵.

بازگشت به خدا نشأت می‌گیرد و در ضمن، پایانی بر آشفتگی‌ها و اضطراباتِ شخصِ سالک است. در اینجا است که تاریخ به امری فراتاریخی مرتبط می‌شود چه که در این مرحله بود که عیسی حاضر شد، یعنی نخستین شیخ و پیر حقیقی او که خود ابن عربی مدّعی است به دلالتِ حضرتش به توبه رفته است. وی در فتوحات اظهار می‌دارد: «و به دست وی توبه کردم و مرا به ثبات در دین، هم در این دنیا و هم در آخرت دستور داد و مرا گرامی داشت و به زهد و تجرید سفارش کرد.»^{۲۱} همو در جای دیگری در وصف حضرت عیسی می‌نویسد: «و او (= حضرت عیسی) نخستین شیخ ما بود که به دست وی توبه کردیم و به سوی خدا باز گشتیم و حضرتش را به ما عنایتی بزرگ بود به طوری که حتی یک ساعت از ما غافل نمی‌شد.»^{۲۲} تأثیراتِ شگرفِ متقابل و نسبتِ محرمانه‌ای از همان بدو حال، بین ابن عربی و حضرت عیسی بنا شده بود – حضرت عیسی بر طبق احادیث اسلامی می‌بایست بار دیگر و در آخر الزّمان به این جهان رجعت فرماید تا صلح و عدل را با ترویجِ دینِ اسلام بر روی زمین مستقرّ سازد – و این را نمی‌توان تصادفی دانست؛ همانطور که بعدها ملاحظه خواهیم کرد یک نکتهٔ اساسی در این خصوص وجود دارد که هر دوی آنها در آن شریکند. حتی اگر مطلب چنین نیز نباشد – اگر چه خود ابن عربی به دفعات و به صراحت به حضرت عیسی و نقش حضرتش به عنوان نخستین شیخِ خود، ارجاع می‌دهد – باز بسی حیرت‌انگیز است که هائری کُربن معنا و مفهوم این ارتباط را نادیده می‌گیرد و در عوض، خضر نبی را شخصِ حامی و معتمد شیخ الاکبر می‌پندارد. البته تأثیرات و دخالتِ خضر نبی به راستی حقیقت داشت اما باید دانست این امر، بسی دیرتر از این اوقات روی داد و به نحو قابل ملاحظه‌ای، کمتر بر قطعیت آن تأکید رفته است.

مُحیی‌الدین با تجهیز در اعتقادِ راسخ خود که پیوسته حضرت عیسی وی را بدان تشویق می‌کرد، اهتمام خویش را مضاعف ساخت و عاقبت تصمیم گرفت از زندگی

۲۱. فتوحات ج ۳، ص ۳۴۱ (عین متن: و علی یده تبت و دعالی بالثبات علی الدین فی الحیاة الدنیا و فی الآخرة و دعانی بالحبیب و امرنی بالزهد و التجرید. م)

۲۲. فتوحات ج ۲، ص ۵۴۸ (عین متن: هو شیخنا الاول الذی رجعنا علی یدیه و له بنا عناية عظيمة لا یفغل عنا ساعة واحدة. م)

تجملی که با آن بار آمده بود، بگذرد و مال و هستی خویش را رها سازد و زاویه انزوا بگزیند، درست به همانگونه که شیخ آنجهانی او توصیه کرده بود. ابن عربی بنفسه توضیح می‌دهد اگر سالکی خانواده‌ای نداشته باشد که مال خود را مصروف معیشت آنان سازد، می‌بایست جمیع اموال خویش را تقدیم شیخ خود نماید، البته اگر شیخی داشته باشد: «و به این گونه بود که اموال خویش را از خود دور ساختیم و ما شیخی نداشتیم که در این خصوص حکمی بریم و مال خود را به محضرش تقدیم داریم، لذا با مشورت با پدر خود، هر آنچه داشتیم را به دست او سپردیم و کار را به او واگذار کردیم و به هیچکس این مهم را نگفتیم زیرا به دست شیخی توبه نکرده بودیم و تا آن موقع در طریقت، شیخی زیارت نکرده بودیم، بلکه چون مرده‌ای که از اهل و عیال و اموال خویش می‌گذرد، گذشتیم، چون با پدر مشاوره کردیم و وی در این خصوص طالب امر شد، آنچه را باید و شاید بود، حکم کردیم و از آن پس تا امروز آن را و انهدادیم و این مطلبی است که ذوق سلیم می‌پسندد و هر طالبی باید انجام دهد.»^{۲۳}

دو مطلب اساسی و مهم از این مطلب منقول، آشکار می‌گردد. نخست اینکه ابن عربی به صراحت در ابتدای متن مزبور تأکید می‌کند که بذل اموال، زمانی به کار کسی می‌آید که وی هیچ بستگانی نداشته باشد تا صرف معیشت و زندگانی آنان نماید. این مطلب، مشکل تازه‌ای پدید می‌آورد به این نحو که فرضاً ابن عربی شخصاً مغایر این حکم عمل نکرده باشد، لذا اگر در آن موقع زنی می‌داشت که عهده‌دار نفقه او می‌بود، باید از خیر خویش می‌گذشت. آسین پالاسیوس بی آنکه منبع و مرجعی موثق ارائه دهد، بر این مطلب تأکید دارد که ابن عربی در نخستین سال‌های جوانی خود، با مریم بنت محمد بن عبدون در اشبیلیه ازدواج کرده است.^{۲۴} بر طبق اطلاعات من، این

۲۳. فتوحات ج ۲، ص ۵۴۸، (عین متن: و هكذا كان خروجنا عما بایدینا و لم یکن لنا شیخ حکمه فی ذلک و لا نرمیه بین یدیه فحکمنا فیہ الوالد رحمه الله بما شاورناه فی ذلک فانا ترکنا ما بایدینا و لم نسند امره الی احد لاننا لم نرجع علی ید شیخ و لا کنت رایت شیخا فی الطریق بل خرجت عنه خروج المیت عن اهله و ماله فلما شاورنا الوالد و طلب منا الامر فی ذلک حکمنا فی ذلک و لم اسأل بعد ذلک ما صنع فیہ الی یومی هذا، هذا ما یعطی حکم ذوق النفس و لا بد منه لکل طالب. م.)

۲۴. آسین پالاسیوس، *Islam christianizado*، ص ۳۷.

قضیه در هیچ منبعی از منابع مؤثق گزارش نشده است و حتی در مرقومات خود ابن عربی نیز به میان نیامده است. بلکه برعکس! وی در فتوحات ذکر می‌کند که در طی هیجده سال نخست ورودش به طریقت به هیچ زنی میلی نداشته است: «به راستی بیش از هر کسی دیگر نسبت به زن و نزدیکی با زن بی میل بودم، و این بی میلی از بدو ورودم به طریقت وجود داشت و تا هیجده سال بعد نیز که از این مقام گذشتم، این حالت در من باقی ماند.»^{۲۵} بسیار احتمال دارد که ابن عربی بعد از ورود به شرق و در مکه به سال ۵۹۸ ق یعنی درست جایی که مردم بسیاری از مغرب – از جمله خانواده بنو عبدون – اخیراً به آنجا آمده و سکنی گزیده بودند، ازدواج کرده باشد. مطلب مهم دوم این است که ابن عربی در متن مزبور خصوصاً تأکید دارد در زمانی که اموالی داشت، هنوز با هیچیک از مشایخ طریقت آشنایی نداشته است و هیچکدام را ندیده است. با لحاظ قرار دادن این موضوع – چنانکه در آتیه خواهیم دید – وی حضور در محضر مشایخ طریقت را در اوائل سال ۵۸۰/۱۱۸۴ شروع کرده بود، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این دوره [یعنی دوره بذل اموال و ورود به انزوا] قبل‌تر از این تاریخ، زمانی که وی هنوز به سن بیست نرسیده بود، روی داده است.

این علامت که دال بر اعراض و انزوا است، نکته کلیدی بسیار مهم و قاطعی را در سرنوشت ابن عربی معلوم می‌دارد؛ وی در این دوره، طریقت فقر و انزوا را اختیار کرد و در ادامه حیات خویش، هرگز از آن عدول نکرد. از این لحظه تا آخر عمر خویش تنها ممر گذران زندگی وی، از هدایا و صدقاتی تأمین می‌شد که دوستانش و یاران طریقتش و برخی از شاهزادگان و اشراف از حین ورود و سکونتش در شرق به وی تقدیم می‌داشتند.^{۲۶} از نظر ابن عربی این مطلب کشف مقام عبودیه المحضه محسوب

۲۵. فتوحات ج ۴، ص ۸۴ (متن: ولقد كنت من اكره خلق الله تعالى في النساء وفي الجماع في اول دخولي الى هذا الطريق و بقيت على ذلك نحو من ثمان عشرة سنة الى ان شهدت هذا المقام.م)

۲۶. بعدها معلوم خواهد شد که ابن عربی با چندین تن از اشراف و امرای ایوبی روابط نزدیک و معاشرت داشت بخصوص ملک الظاهر و ملک العادل دمشق. در آناتولی شاه سلجوقی کیکاوس بارها به دیدار وی فائز شد و در دمشق نیز او را دید و این مطلب را صوفی بزرگ شافعی محیی‌الدین زکی در تور جایی که مدفون گشت، آورده است.

می‌شد که از یک ولی یا شیخ طریقت توقع می‌رفت تا از جمیع اموال و آنچه که می‌توانست در او باقی بماند و شائبه اقتدار و ربوبیت فراهم آورد، اجتناب نماید. از این پس، هر چه به دست می‌آورد، اسبابی است که او را به حق نزدیک می‌کند و به مقام بلند عبودیت که تنها شایسته آن است که نثار خداوند شود، می‌رساند. به گفته خود ابن عربی: «هر بنده الهی که به یکی از مخلوقات به قدر لحظه‌ای اعتنا کند، از عبودیت خویش به درگاه خداوند به قدر همان لحظه، کاسته است.»^{۲۷} خلاصه، او کسی است که هیچ ندارد و چیزی مگر خدا بر وی چیره نیست. زیرا خود ابن عربی می‌نویسد: «از زمانی که این مقام [= عبودیت] بر من حاصل گشت، صاحب هیچ چیز نشدم، نه حیوانی و نه حتی پوشاکی که بر تن کنم، زیرا لباسی نپوشیدم مگر به عاریه از شخص معینی که اجازه تصرف آن را به من می‌بخشید و اگر زمانی صاحب چیزی می‌شدم بی درنگ آن را از خویش دور می‌ساختم یا می‌بخشیدم یا اگر در اختیار من بود، رها می‌ساختم و این امر دشوار بر من به اینگونه حاصل شد که می‌خواستم به مقام عبودیت مخصوص خداوند دست یابم. به من می‌گفتند: بر تو این مقام راست نیفتد مگر آن که حجتی بر خویش اقامه کنی. گفتم: اگر خداوند همو خداوند شاهد من است. به من گفتند: چگونه بر تو راست می‌افتد که خداوند شاهد و حجت تو باشد. گفتم: اقامه حجت بر منکران است نه بر معترفان، صاحب دعوی باید اقامه کند و نه کسی که خود می‌گوید نه مالی دارد و نه حقی و نه حظی!»^{۲۸}

شور و شعف و اهتمام محیی‌الدین جوان بسیار زود با مکاشفه‌ای مأجور گشت که در طی آن، وی خود را مشمول الطاف حضرات عیسی و موسی و محمد یافت. این

۲۷. فتوحات ج ۱، ص ۱۹۶ (متن: کل عبد الهی توجه لاحد علیه حق من المخلوقین فقد نقص من عبوديته لله بقدر ذلك الحق. م)

۲۸. همان (متن: و من الزمان الذی حصل لی فیه هذا المقام ما ملک حیوانا اصلا بل و لا الثوب الذی البسه فانی لا البسه الا عاریة لشخص معین اذن لی فی التصور فیه و الزمان الذی اتمک الشیء فیه اخرج عنه فی ذلک الوقت اما بالهبة او بالعتق ان کان ممن یعتقد و هذا حصل لی لما اردت التحقق بعبودية الاختصاص لله قیل لی: لا یصح لک ذلک حتی لا یقوم لاحد علیک حجة. قل، واللّه ان شاء الله. قیل لی: و کیف یصح لک ان لا یقوم لله علیک حجة. قلت: انما تقام الحج علی المنکرین لا علی المعترفین و علی اهل الدعاوی و اصحاب الحظوظ لا علی من قال مالی حق و لا حظ. م)

واقعۀ، همانقسم که بعدها خواهیم دید، از علائم و دلایل بزرگ حصول به مقام توبه و فتوح ابن عربی بود. نیکبختانه دو روایت از آن در اختیار داریم که در دو قسمت موجز از رسائل منتشر نشده وی آمده است: دیوان المعارف و کتاب المبشرات.^{۲۹}

در نخستین متن از دو روایت فوق، ابن عربی حکایت مختصر ولی مفیدی از آنچه بر وی روی داده است، فراهم می آورد. در طیّ این مکاشفه یا واقعۀ، وی شرح می دهد زمانی که واقعۀ مزبور روی داد، حضرت عیسی وی را به زهد فرا خواند و حضرت موسی او را به حکمت «لَدُنَّی» معطوف کرد، حکمت لدنّی همانی است که بر طبق قرآن (۶۵/۱۸) به مخاطب حضرت موسی، که بر طبق احادیث حضرت خضر نبی است، نسبت داده می شود. حضرت محمّد نیز به وی سفارش فرمود که قدم به قدم به وی تأسّی نماید: «مرا تبعیت نما تا ایمن گردی!» (= استمسک بتسلیمی).

از سوی دیگر، در کتاب المبشرات ما روایتی در دست داریم که اگر چه ناقص است ولی دارای جزئیات ارزشمندی است و افزون بر این به زمان و تاریخ واقعۀ نیز اشارت دارد. همان قسم که عنوان کتاب یعنی المبشرات نشان می دهد، این رسالۀ مختصر، شامل حکایاتی است که ابن عربی از واقعۀها و مکاشفات شخصی و عینی خویش (تحت عنوان مبشره) به دست می دهد که می پندارد شاید بتواند برای دیگران مفید افتد. این فقرۀ مزبور که به بحث ما مربوط است در نخستین بخش کتاب آمده است که موضوعش تمسّک به حدیث است: «در تمام این دوران، پیش از آنکه علمی آموخته باشم، برخی از یارانم مرا تشویق کردند که کتبِ رأی را بخوانم.^{۳۰} در آن زمان من بالکل از این علم و نیز از علم حدیث بی خبر بودم. شبی در عالم خواب، خود را در فضای پهناوری دیدم که صفوف مردمانی احاطه ام کرده بودند و قصد جانم داشتند. هیچ جایی نیافتم که بتوانم خود را از دست آنان رهایی بخشم. ناگاه در مقابل خویش تپه ای دیدم که رسول خدا در آنجا ایستاده بود. بی درنگ خود را به آغوش حضرتش افکندم و حضرت نیز بازوان خویش گشاده کرد و مرا به شدّت در آغوش خویش

۲۹. دیوان المعارف نسخه خطی فاتح ۵۳۲۲ شماره ۲۱۴ و کتاب المبشرات نسخه فاتح شماره ۵۳۲۲ شماره ۹۰ ب.

۳۰. رأی یعنی عقیده فردی، ولی حنفی ها در علم فقه یا اصول آن را به کار می برند.

فشرد و فرمود: ای عزیز من، مرا تبعیت نما تا ایمن گردی! سپس به اطراف خود نگریستم تا بر مهاجمان خود نظری اندازم اما دیگر هیچیک از آنان را ندیدم. از آن زمان به بعد خود را به مطالعه کتب حدیث موظف ساختم.»

در این روایت، شخص بی درنگ در می‌یابد که حضرت عیسی و حضرت موسی غایب‌اند. اگر چه این مطلب چندان تعجب‌آور نیست: بر طبق رساله مزبور ابن عربی، بخصوص قول داده است که فقط به ذکر واقعه‌ها و مکاشفاتی پردازد که برای هر کس و در هر جا مفید تواند بود و در مواردی که به شخص وی باز می‌گردد، سکوت اختیار می‌کند: «وما یختص بذاتی فلا احتاج الی الذکر.»^{۳۱} افزون بر اینها، متن مزبور تأکید دارد — اگر چه به مدد تأکیدات بعدی نیازی به آن نیست — که این واقعه و مکاشفه ابن عربی بسیار پیش‌تر از سال ۵۸۰ ق روی داده است. بخصوص که ابن عربی خود شخصاً می‌گوید در آن موقع یعنی زمانی که این واقعه برایش رخ داده، با علم حدیث آشنایی نداشته است، ولی همانطور که پس از این خواهیم دید، از شروع سال ۵۷۸/۱۱۸۲ — و حتی شاید زودتر — وی خود را به مطالعه دقیق و عمیق علم حدیث مشغول داشت.

در فتوحات می‌توان دو فقره مهم یافت که ابن عربی به دخالت روحانی این سه نبی اشاره می‌کند: بر طبق گفته وی، می‌توان به مکالمه وی با خداوند در زمانی معین و مکانی خاص رسید. مختصری از گفته وی در فتوحات این است: «بازگشت ما به طریقت و فتوح الهی به دستان حضرات عیسی و موسی و محمد بود»^{۳۲} و در جای دیگر بدون آنکه جزئیات بیشتری را باز گوید، می‌نویسد: «از این واقعه بود که ما به سوی خدا باز گشتیم که کامل‌ترین علل محسوب می‌گردد و این واقعه‌ها مبشرات بودند.»^{۳۳}

۳۱. کتاب المبشرات ص ۹۰ (یعنی آنچه به شخص من مربوط است نیاز به ذکر ندارد.م)

۳۲. فتوحات ج ۴، ص ۱۷۲ (متن: فان رجوعنا الی هذا الطريق کان بمبشرة علی ید عیسی و موسی و محمد علیهم السلام.م)

۳۳. فتوحات ج ۲، ص ۴۹۱ (متن: و من الواقعة کان رجوعنا الی الله و هو اتمّ العلل لان الوقائع هی المبشرات.م)

بعد از این مکاشفات - چنانکه ظاهراً آسمانی و مطبوع به نظر می‌آمدند - عذاب‌آورترین و بدترین دوران یعنی مرحله «الفترة»، یعنی دوره «دوری» رخ گشود. در علوم مربوط به معرفت احوال انبیاء، این اصطلاح به کار می‌رود تا برهه‌ای از ایام «صمت و سکوت الهی» را تمایز نهد که بعد از آن، بار دیگر پیامبر به سوی مردم باز می‌گردد. بر طبق اصطلاحات فنی اهل تصوف، فترت به دوره‌ای اجتناب‌ناپذیر از زندگی برای تقلیل معاشرت با مردم باز می‌گردد که سالک طریقت، خود را با خداوند خویش تنها می‌یابد^{۳۴} و از این در هراس است که مبادا این دوره فترت، همیشگی باشد. گاهی اوقات، سالک می‌پندارد که خداوند برای همیشه سکوت پیشه کرده است. عین کلمات ابن عربی در این خصوص چنین است: «بدان که ذکر این مطلب را خداوند بر ما نهاد^{۳۵}، زمانی که حضرتش ما را به خود خواند، مدتی به آنچه فرمود عمل کردیم، بعد، زمان فترت سر رسید، فترتی که در طریقت به سوی خداوند معلوم است و چاره‌ای از آن نیست، و هر کسی که به طریقت داخل می‌شود، باید آن را بگذراند. چون این دوره فترت رسید، یا آنکه به حالت اول در مقامات عبادات و اجتهاد باز می‌گردند که اینان، اهل عنایت الهی‌اند و خداوند به ایشان لطف فراوان دارد، و یا آنکه این فترت به مصاحبت بشکند، که در این صورت نجاتی در کار نخواهد بود. چون فترت را دریافتیم و در آن راسخ ایستادیم، خداوند را در واقعه‌ای زیارت نمودیم^{۳۶} که این آیات را بر ما تلاوت می‌فرمود: هو الذی یرسل الریاح بشرابین یدی

۳۴. در مورد معنای فترت بنگرید به اصطلاحات ص ۸ که در اینجا ابن عربی آن را بدینگونه معنا می‌کند: خمود نار البداية المحرقة، یعنی فرو نشاندن آتش سوزان آغازین. البته شایان تأکید است حضرت رسول بنفسه المقدس خود به چنین فترتی دچار آمد. یعنی دوره‌ای حدوداً ۱۵ تا ۴۰ روز، بر حسب اختلاف ارباب تذکره، که در آن ایام جبرئیل به دیدار حضرت نرفت و وحی منقطع شد تا آنکه عاقبت این آیات نازل شد: «ما ودّعک ربّک و ما قلی» قرآن ۳/۹۳ یعنی خدایت تو را رها ساخت و قهر نکرد. بنگرید به رازی، تفسیر الکبیر، نشر طهران، ج ۳۱، ص ۲۰۹

۳۵. یعنی قرآن ۵۸/۷ البلد الطیب یخرج نباته باذن ربّه. (مترجم فارسی باید بگوید که منظور نویسنده این است که ابن عربی متن مزبور را در ضمن باب ۵۲۹ از فتوحات نقل می‌کند که عنوانش این است معرفة قطب کان منزله و البلد الطیب یخرج نباته باذن ربّه. در اصل ابن عربی خود را در این منزل می‌بیند.)

۳۶. ابن عربی در فتوحات ج ۲، ص ۴۹۱ شرح می‌دهد که این واقعه‌ها مبشرات اند که در ←

رحمته (قرآن ۵۶/۷) یعنی خداوند اریاح را می‌فرستد تا بشارت به رحمت خویش دهد؛ و بعد، دانستم که مراد از این آیه چیست و گفتم دریاب که توفیقِ اوّلی را بر تو می‌خواند که خداوند ما را بدان هدایت فرموده است، هدایتی که به دست حضراتِ عیسی و موسی و محمد است.^{۳۷} البته ابن عربی فاتحانه از این امتحانی که بسیاری پیش از وی در آن ناکام بودند، بیرون می‌آید. وی با استظهار به مکاشفه الهی و واقعه فوق‌الذکر، توانست به ادامه طریقت رود و عاقبت به ولایت هدایت شود.

بر طبق این حکایت بسیار موجز و مختصر ولی بی‌نهایت ارزشمند، و اسناد معتبری که پیش از این مذکور افتاد، می‌توان نتیجه گرفت که توالی اتفاقات در مرحله «توبه» ابن عربی اینگونه بوده است: وی نوجوانی پانزده ساله بود و اوقات خویش را چنین تقسیم کرده بود، وقتی برای مطالعه و قرائت قرآن در کنار یکی از «رجال طریقت» و زمانی برای «دلمشغولی‌های» شبانه به همراهی دوستانِ ناباب، که در این موقع، ناگه، خداوند او را به طریقت صوفیانه دعوت کرد. وی در بُهتِ فراوان از دنیا گریخت و برای مدتی نیز از دنیا برید. در این دوره عزلتِ اختیاری، وی به فتوحات و معارف و اسرار الهی نایل آمد. سپس تحت ارشاد و به دستِ حضرت عیسی به منزل توبه داخل گشت، توبه‌ای که حضرت عیسی وی را به برون آمدن از خویشتنِ خویش و

→ ابتدای احوال روحانی دست می‌دهند. این واقعه‌ها از اعماق وجود من (من الداخل) ایجاد می‌شود و از ذات انسان به دست می‌آیند. تا به آنجا می‌رسد که بر این تأکید دارد که برخی این واقعه‌ها را در خواب می‌یابند و برخی به هنگام فنا و بیهوشی، و ای بسا دیگران که در بیداری به دست می‌آورند. در اصطلاحات الصوفیه ص ۱۲ شماره ۱۱۱ او واقعه را چنین تعریف می‌کند که واردی قلبی است که از جهان دیگر حاصل می‌گردد.

۳۷- فتوحات ج ۴، ص ۱۷۲ (متن: اعلم ایدنا الله وایاک بروح القدس ان هذا الذکر کان لنا من الله عز و جل لما دعانا الله تعالى اليه فاجبناه الى ما دعانا اليه مدة ثم حصلت عندنا فترة و هي الفترة المعلومه في الطريق عند اهل الله التي لا بد منها لكل داخل في الطريق ثم اذا حصلت الفترة اما ان يعقبها رجوع الى الحال الاول من العباداة والاجتهاد وهم اهل العناية الالهية الذين اعتنى الله عز و جل بهم و اما ان تصحبه الفترة فلا يفلح ابدًا فلما ادركتنا الفترة و تحکمت فينا رأينا الحق في الواقعة فتلى علينا هذه الآيات هو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته.... فعلمت اني المراد بهذه الآية و قلت ينه بما تلاه علينا على التوفيق الاول الذي هدانا الله به على يد عيسى و موسی و محمد سلام الله على جميعهم.م)

ترک اموالش دستور داد. از آنجایی که وی هنوز به محضر هیچیک از مشایخ طریقت در این دنیا نرسیده و هیچکدام را به چشم ظاهری ندیده بود تا دست ارادت به وی دهد، بالاجبار مایملک خویش را به پدر خود تقدیم کرد و خود را تحت حمایت و عنایت حضرات عیسی و موسی و محمد یافت. اما هنوز باید به دوران فترت وارد می‌گشت، یعنی گذر از بیدای انزوا؛ بعد از آنی که چنین اعمالی را به اتمام رساند، خداوند او را دریافت و با حضور خویش وی را متبرک ساخت.

به تعبیری، ابن عربی به قصد وقوف و ادراک بی واسطه داخل طریقت شد. در اتباع از مثل شخص مجذوب، یعنی اهل جذبه، وی همه حجبات طریق را بسوخت و در یک طیران الهی، منزل طلب روحانی را کامل کرد. اما چگونه ممکن است کسی که خطرات راه ندیده و دشواری‌های وادی سلوک را طی نکرده، بتواند با موانع و غوائل طریق روبرو شود و خصم را هزیمت دهد و منازل طریقت را یکی بعد از دیگری به توفیق پیماید و بر آن باشد که دلیل راه دیگران گردد؟ لذا ابن عربی فرمان یافت که سفر روحانی را بار دیگر منزل به منزل در پیش گیرد: طی سلوک و وفود حقیقی به طریقت.

ورود به طریقت

حضرت محمد به ابن عربی فرمود «تَمَسَّكْ سَلِیْمِ» یعنی به من بیاویز تا نجات یابی، تمسک به حضرت رسول یعنی دست به دامن سنت او شدن و با قرآن مانوس گشتن، قرآنی که عایشه آن را «كَانَ خُلُقُ الْقُرْآنِ» می‌نامید.^{۳۸} محیی‌الدین مفهوم پیام را دریافت. در حینی که به جهاد کبیر تحت انقیاد حضرت عیسی مشغول بود، دانش خویش را از قرآن و حدیث به نحوی عمیق، کامل ساخت. در اشبیلیه به سال ۵۷۸/۱۱۸۲ زمانی که هیجده سال سن داشت، به مجلس درس معروف‌ترین قاری قرآن در آن موقع، یعنی ابوبکر محمد الخلف اللّخمی حاضر گشت^{۳۹}. از وی هفت

۳۸. بنگرید به مسلم، مسافرون، ص ۱۳۲ و ابوداود، تطوع، ص ۲۶ و ابن حنبل، ج ۴، ۵۴ و ۹۱ و ۱۶۳ و ۲۱۶.

۳۹. فتوحات ج ۱، ص ۳۳۱ و ۴۲۵ و ۶۴۹ و ج ۴، ص ۵۵۰، اعجاز، ص ۱۷۳ برای این مقری بنگرید

قرائت قرآن و نیز کتاب الکافی اثر محمد بن شریح (۴۷۶/۱۰۸۳ وفات) را بیاموخت.^{۴۰} این کتاب را اللّخمی از پسر نویسنده اثر، یعنی ابوالحسن شریح الروعینی^{۴۱} (۵۳۷/۱۱۴۲ وفات) گرفته بود. همزمان به نزد قاری دیگری به نام عبدالرحمن بن قلیب بن الشّراط^{۴۲} (۵۸۶/۱۱۹۰ وفات) رفت که وی را در نقل از قرآن به استادی تمام تعلیم داد. در عین حال در همان ایام حدیث و سیره را تحت تعلیمات محدث بزرگ عبدالرحمن الشّهبلی^{۴۳} (۵۸۱/۱۱۸۵ وفات) فراگرفت که همه آثار خود را به ابن عربی آموخت، بخصوص اثر معروفش، رَوْضَ الانیف را که شرحی بر سیره ابن هُشام بود. به محضر درس قاضی ابن زُرکون^{۴۴} (۵۸۶/۱۱۹۰ وفات) اجازه نقل از کتاب التَّقْصِی اثر یوسف الشّاطبی^{۴۵} را یافت و اجازه اجتهاد نیز گرفت.^{۴۶}

→ به ابن الجزری، غایة النّهاية، قاهره، ۱۹۳۳ ج ۲، ص ۳۸-۱۳۷ و نیز ابن عبدالملک المراكشی، الذیل و التکمله، به همت احسان عباس، بیروت ج ۴، ص ۱۸۸ به بعد و ابن اَبّار، تکمله، نشر کودرا، بخش ۸۲۱.

۴۰. درباره ابن شریح بنگرید به نفحه، ج ۲، ص ۱۴۱ و نیز GAL، بخش ۱، ص ۷۲۲.

۴۱. پدر و پسر هر دو در حدیث کامل بودند و پسر، در اشبیلیه محدثی بزرگ و قاری محسوب می شد. نام او در کثیری از سلسله اسناد و اجازه اجتهاد ثبت است. بنگرید به ذبی، بقية الملتمس، نشر کودرا، ۱۸۸۵، ص ۶۴۹.

۴۲. درباره ابن الشرات بنگرید به اعجاز ص ۱۷۳ و تکمله، کودرا، ص ۱۶۲، غایة النّهاية، ج ۱، ص ۳۷۹.

۴۳. حافظ قرآن و محدث و قاری، الشهبلی نویسنده آثار بسیاری است. در مراکش درگذشت جایی که از سال ۵۷۹ منزل کرده بود که به نظر می رسد تعلیم ابن عربی می بایست قبل از این تاریخ صورت گرفته باشد. الاعجاز، ص ۱۸۱ و محاضرة ج ۱، ص ۶ و ۷۲ و ۲۳۶ و نیز ابن فرحون، دیباج، بیروت، ص ۱۵۰، معجم المؤلفین، ج ۵، ص ۱۴۷.

۴۴. اعجاز ص ۱۷۴ ابن زُرکون برای مدتی قاضی شهر سیلوس و سوتا قبل از اقامت در اشبیلیه بود و در اینجا به تدریس حدیث مشغول بود. التکمله، ص ۲۱ و دیباج ج ۲، ص ۲۸۵ و الذیل و التکمله، ج ۶، ص ۲۰۳.

۴۵. محدث بزرگ در قرن پنجم هجری وی ۴۶۳/۱۰۷۱ مرد بنگرید به دیباج، ص ۵۸-۳۵۷.

۴۶. ابن عربی همواره بین اجازه خود که فی الواقع از سر تعلیم حاصل کرده بود و واقعاً آموخته بود با اجازه عام که معمولاً رسم بود، تمایز می نهاد. اجازه عام در حقیقت در آن دوران بسیار رایج بود.

بنگرید به D. Urvay, *Le Monde des Ulemas andalous*, Geneva, 1988. p.166.

بی شک در طی همین دوران بود که نزد عبدالخالق الأزدی الاشبیلی^{۴۷} حاضر می‌شد و او نویسنده بسیاری از آثار معروف درباره حدیث بود که بهترین آنها الحکمة الکبری و الوسطی و الصغری بود. او افزون بر آثار خودش، به ابن عربی آثار ابن حزم الظاهری (۴۵۶/۱۰۶۴ وفات) را آموخت. شایان ذکر است که عبدالخالق الاشبیلی به ابومدین^{۴۸} (۵۹۴/۱۱۹۷ وفات)، محبوب‌ترین شیخ ابن عربی، بسیار نزدیک بود، با آنکه در این جهان هرگز هم را ندیدند.

این آموزگاران که عهده‌دار آموزش ابن عربی جوان میان سال‌های ۵۷۸ ق و ۵۸۰ ق بودند، اغلب پیرو مذهب مالکی بودند در اندلس مدارس بزرگ و مکاتب مهمی در اختیار داشتند. ابن عربی بنفسه خود را هرگز نه به مذهب مالکی و نه به هیچیک از مذاهب دیگر منسوب نداشت^{۴۹} بلکه به گونه‌ای، متدین به مذهب خویش بود. در حقیقت او بر ضد باورها و نظریاتی بود که گروهی فقهای ظاهریین حمایت می‌کردند و معتقد بودند که باب اجتهاد یعنی سعی فردی در تفسیر شرع، مسدود است؛ بلکه برعکس، او معتقد بود که این مهم، تا آخر الزمان باز خواهد ماند. لذا از نظری هر اجتهادی صاحب اعتبار است – البته با این تذکار که نباید با اصول شرع اسلامی مغایر

۴۷. فتوحات ج ۱، ص ۶۴۹ و ج ۲، ص ۳۰۹ و اعجاز ص ۱۷۴. عبدالخالق الازدی معروف به ابن الخراط خصیب معروف شهر بجایه در زمانی بود که المرابطین توسط بنو قانیه طغیان کردند. بنگرید به دیباج، ص ۱۷۶-۱۷۵ و مراکشی، معجب، ص ۱۹۷ و ابن زبیر، صلاة الصلاه به اهتمام پرونسال، رباط، ۱۹۳۸، بخش ۹، ص ۵ به بعد.

۴۸. در خصوص ارتباط وی ابو مدین بنگرید به رساله در الیف، ص ۲۶، و نیز قبرینی، عنوان الدرایة، الجزیره، ۱۹۷۰، بخش ۵، ص ۷۳.

۴۹. در مورد مذهب ابن عربی بنگرید به میخائیل خوتکیویچ، ابن عربی، پاریس، ۱۹۸۳، ص ۴۰-۲۴ و اغلب کسان نظیر گلدزیهر و سایر نویسندگان کوشیدند تا ابن عربی را جزو ظاهریه قلمداد کنند یقیناً وی التفات خویش را به ابن حزم کتمان نمی‌کرد. بنگرید به مکاشفه‌ای که ابن عربی در آن رسول خدا را دید که ابن حزم را تبرک بخشید، فتوحات ج ۲، ص ۵۱۹ و کتاب المبشرات، نسخه خطی فاتح، ۵۳۲۲ برگ ۹۰ و نیز فتوحات ج ۲، ص ۳۰۹ و نیز دیوان ص، ۶-۲۰۵. به هر حال ابن عربی به صراحت فاش می‌گوید که وی به هیچ مذهبی وابسته نیست (دیوان ص ۴۷) برخی از فقراتی که وی در آنها از مقام خویش، امور فقهی و اصول فقه را نفی می‌کند به وسیله سیریل خوتکیویچ در فصل ۴ از کتاب زیر نقل شده است، *Les illuminations de la Mecque* نشر میخائیل خوتکیویچ، پاریس، ۱۹۸۸.

و با شریعت، مخالف باشد.^{۵۰} وی در فتوحات خاطر نشان می‌کند «درون خویش عهد بستم اگر خداوند به قدر کافی عمرم دهد، کتابی بزرگ تألیف نمایم و در آن مسائل شرعی را تقریر نمایم که خاصّ امور ظاهری است و چون به ظاهر حکم می‌شود و در ظاهر، مغایر شرع نیست می‌توانم حکم آن را در باطن انسان نیز بر شمارم.»^{۵۱}

ابن عربی هرگز عملاً نتوانست به تألیف چنین کتاب دست یازد. با این وصف، وی صدها صفحه مطلب از فتوحات مکیه خویش را صرف آن کرد تا درباره جواهر و بواطن مفاهیم اسلامی و مسائل شرعی بحث کند که اغلب واضح و روشن‌اند. درونِ شاکله کتاب حاضر، غیرممکن است بتوان تحلیل و توصیف شایسته‌ای از روش ابن عربی و مکانِ نسبی وی در هر یک از این موارد فراهم آورد. کافی است به طور کلی بگوییم موقف وی در مواضع شرعی قابل ملاحظه بود و در عین حال، تفسیرِ مقبولی را معتبر می‌دانست که با شرع اسلامی سازگار باشد و با نیتِ معینی معلوم باشد بیش از آنکه بتوان بر یک فرد مسلمان تکلیف و فریضه کرد. به عنوان نمونه یک فقره از فتوحات، موقف وی را در این خصوص توضیح می‌دهد و به خوبی عقیده راسخ و محکم وی را در قضاوت خویش نسبت به فقها و شریعتمدارانِ ظاهرین تشریح می‌نماید: «ولی خداوند این اختلاف رأی علماء را برای بندگان خویش رحمت قرار داده است تا در عبادات خویش وسیع النّظر و العمل باشند. اما فقهای زمان ما مانند سنگ می‌باشند و بر مقلدان بیچاره که تقلیدِ علما می‌کنند، چیزی را تنگ می‌سازند که شرع، وسیع قرار داده است و به مقلدینوا که به مذهبِ حنفی است می‌گویند به آئین شافعی نظر نکن و هر یک از علما در کار و مذهب خویش چنین است و این بدترین بدبختی در دین است و حال آنکه خداوند خود فرموده است (ما علیکم فی الدین من حرج) قرآن ۲۲/۷۸ و شرع حکم مجتهد را معلوم کرده است و کسی که تقلید می‌کند حرجی بر او نیست، حال آنکه علمای زمان ما می‌پندارند مُحقّق‌اند و با دین بازی

۵۰. فتوحات ج ۱، ص ۳۳۴.

۵۱. فتوحات ج ۱، ص ۳۳۴ (متن: وکان فی نفسی ان اخر الله فی عمری ان اضع کتابا کبیرا اقرر فیه مسائل الشرع کلها کما وردت فی اماکنها الظاهرة و اقررها فاذا استوفینا المسئلة المشروعة فی ظاهر الحكم جعلنا الی جانبها حکمها فی باطن الانسان.م)

می‌کنند و این نهایت نادانی و بی‌خردی ایشان است، قسم به خدا مطلب چنین نیست که می‌پندارند. گمان می‌کنند که بر حق‌اند و حال آنکه اصلاً مجتهد نیستند.»^{۵۲}

معهدا بسی مهم است ذکر این مطلب که نرمخویی ابن عربی در مواضع فقهی و شرعی که در آثار وی منعکس است و همگان را به آن سفارش می‌کند، اصلاً به قانون محبت و رحمتی مربوط می‌گردد که (همانقسم که بعدها خواهیم دید) وی خود را بدان متخلق و مزین می‌دید؛ به عبارت دیگر، منظر وی دربارهٔ امور شرعی را باید در پرتو کلیت تعالیم و عقاید وی لحاظ کرد و دریافت و نباید آن را گونه‌ای از تسهیل‌گرایی امور، تعبیر کرد؛ بلکه در واقع درست بر عکس، این حالت در معیت نظم و سخت‌کوشی شخصی و استثنایی وی با لحاظ به شریعت، هم‌معنان است. از ابن عربی و تابعانش بعید بود در امور شرعی آن را برگزینند که سهل‌ترین می‌نمود. همان‌طور که بعدها خود شخصاً شرح می‌دهد، «امید دارم از جمله آنانی باشم که به عهد خدا وفادارند و ناقض میثاق نیستند.... و همواره به این وفاداری، مردم را راهنمایی کردم و یاران خویش را بدان تربیت نمودم که مبادا کسی عهدی را متروک گزارد که با خداوند بسته است و نمی‌گذارم کسی از من بشنود که این قانون فسخ شده است، خواه خیر بسیار در آن باشد یا نه، حتی نمی‌پذیرم که برای لحظه‌ای آن را ترک نماید تا مبادا در آن لحظه مرتکب گناه شود.»^{۵۳}

در یکی از فصول فتوحات مکیه که در آن، ابن عربی به تشریح اسماء الله الحسنى و خصائص آنها می‌پردازد و اثرات آنها را در مواضع گوناگون ذکر می‌کند، از رجالی

۵۲. فتوحات ج ۱، ص ۳۸۲ (متن: ولكن الله جعل هذا الخلاف رحمة لعباده و اتساعاً فيما كلفهم به من عبادته لكن فقهاء زماننا حرج و اوضيقوا على الناس المقلدين للعلماء ما وسع الشرع عليهم فقالوا للمقلد اذا كان حنفی المذهب لا تطلب رخصة الشافعی فيما نزل بك و كذلك لكل واحد منهم و هذا من اعظم الرزايا في الدين و الحرج و الله يقول (ما عليكم في الدين من حرج) و الشرع قد قرر حكم المجتهد له في نفسه و لمن قلده فابوا فقهاء زماننا ذلك و زعموا ان ذلك يؤدي الى التلاعب بالدين و هذا غاية الجهل منهم فليس الامر والله كما زعموا مع اقرارهم على انفسهم انهم ليسوا بمجتهدين.م)

۵۳. فتوحات ج ۱، ص ۷۲۳ (متن: فارجوا ان اكون من الذين يوفون بعهد الله و لا ينقضون الميثاق.... و عليه ادل الناس ابدًا و اربى عليه اصحابي فلا ترك احدا عهد مع الله عهدا و هو يسمع مني ينقضه كان ما كان من قليل الخير و كثيره و لا ادعه يتركه لرخصة تظهر له تسقط عنه الاثم فيه.م)

سخن می‌راند که مُسَخَّرِ اسماء هستند: «و به این مقام بلند در ابتدای ورودم به طریقت در سال پانصد و هشتاد در مدتی اندک قایل شدم.»^{۵۴} لذا او در این زمان بیست ساله بوده است. در این زمان چهار یا پنج سال از ملاقاتش با فیلسوف مشهور، ابن رشد در قرطبه گذشته بود. جذبه و زهد و ریاضتی که وی خود را در خلال این ایام بدان ملزم ساخت بود، استحاله شگفت‌آوری در وی ایجاد کرده بود که گاهی اوقات سبب ظهورِ امورِ حیرت‌انگیزی می‌گشت. برای نمونه وی فاش می‌دارد که در شروع سلوک خویش مشمول الطاف و روحانیت حضرت عیسی قرار گرفت که به مقام «قَضِيبُ البان» معروف است و در آن به «قوة الخيال» دست یافت، و این مقامی است که وی می‌توانست هر صورت و هیأتی را که مایل بود، فرا چشم خویش آورد.^{۵۵} او در جایی دیگر از فتوحات، به نحو خاص در مورد خود اظهار می‌دارد که تنها صورت آدمیان و ملائکه را متصور می‌ساخت و هرگز به صورت حیوانات نپرداخته است.^{۵۶} بر طبق گفته قونوی، شاگرد ابن عربی، وی قدرت ملاقات با ارواح انبیاء و اولیاء پیشین را داشت، هر موقع که اراده می‌کرد. این عربی این امر را به سه گونه انجام می‌داد. گاه ارواح آنان را به این جهان نازل می‌ساخت، در این موارد آنان را به کسوتی می‌یافت که خود در آن موقع می‌زیستند؛ گاهی نیز آنها را به آن صورت حاضری می‌دید که در

۵۴. فتوحات ج ۳، ص ۴۲۵ (متن: و نلت هذه المقامات فی دخولی هذه الطريقة سنة ثمانین و خمس مائة فی مدة يسيرة. م.)

۵۵. فتوحات ج ۳، ص ۴۳ هانری کُربن در تخیل خلاق به نحوی عجیب در مورد تاریخ نامعتبر فوق کوتاهی می‌کند. (مترجم فارسی نیز می‌افزاید این اندیشه در ذهن و زبان مولانا به قوت جریان داشت، او در فیه ما فیه به کرات به عرصه خیال اعتنا می‌کند و آن را مدخل نوعی معرفت می‌شمارد. مولانا: فیه ما فیه، تصحیح بدیع الزمان نروزانفر، امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش، ص ۷ و در مثنوی نیز به این مطلب اشاره دارد. او در همان ابتدای مثنوی معنوی در حکایت شاه و کنیزک می‌گوید:

می‌رسید از دور مانند هلال	نیست بود و هست بر شکل خیال
بر خیالی صلحشان و جنگشان	وز خیالی فخرشان و ننگشان
آن خیالاتی که دام اولیاست	عکس مه رویان بستان خداست
آن خیالی که شه اندر خواب دید	در رخ مهمان همی آمد پدید

مولانا، مثنوی، به اهتمام توفیق سبحانی روزنه، ۱۳۷۸ ش، ص ۷، دفتر ۱، بیت ۷۱ به بعد.)

۵۶. فتوحات ج ۱، ص ۶۰۳

خواب‌های خویش می‌یافت؛ و گاهی نیز هیأت جسمانی خویش را فرو می‌گذاشت تا آنها را ملاقات نماید.^{۵۷} اما این تمام ماجرا نیست. فصل ۱۷۸ از فتوحات مکيه - فصلی بسیار طولانی و مفصل که به مقام المحبّة اختصاص دارد - فاش می‌گوید در خلال برهه‌ای که ما بعدها به آن اشاره خواهیم داشت، قوّة الخيال ابن عربی به چنان حدّ اعلایی از خود رسید که او در هر آن می‌توانست خدا را ملاقات نماید، درست به همان نحو که حضرت رسول می‌توانست جبرئیل را ببیند.

اما این کرامات و امور فوق عادی، بسیار دورتر از علائم سلوک روحانی وی بودند؛ این امور بیشتر علائم ظاهری به شمار می‌رفتند و در نهایت، وسوسه‌های خطرناکی محسوب می‌شدند که گاهی نیز باعث قطع ولایت می‌شدند. تغییر اساسی که در ابن عربی پدید آمد، وفود وی به باطن اشیاء و موجودات بود. از نظر وی، هر شیء واحد، موجودی متعالی و عظیم است اگر در معیت و مربوط به خدا ملحوظ افتد. در حقیقت، از منظر الهی، شیء عالی و سافل وجود ندارد، برخی اشرف و بعضی اخس هستند: «هیچ جوهر فردی در تمام عالم نیست که اعلی و اسفل باشد مگر به ارتباطش با حقیقت الهی، و در این خصوص هیچ تفاضلی وجود ندارد.»^{۵۸}

این امر فقط یک مُدّعای مابعدالطبیعی به شمار نمی‌رود: بر عکس، این نشانه واقعیت تابان‌تر از آفتابی است که هر موجودی را تنها با درک وی از جهان متحوّل می‌سازد. این مطلب را می‌توان در حکایت زیر نشان داد: «در این مقام بر من ذوقی افتاد و آن این بود که به دست خویش شیء ناچیزی داشتم به گونه‌ای که مردم آن را چنان می‌یافتند که مقتضی بود در این دنیا ببینند و بوی بدی از این ماهی گندیده می‌آمد. یارانم گمان کردند که من برای ریاضت نفس خود آن را تحمّل می‌کنم تا مقام من فرا چشم ایشان بلند به نظر آید و به شیخ من مطلب را گفتند که فلانی در مجاهده و ریاضت خویش کوتاهی نمی‌کند، شیخ فرمود باید دید به چه نیّتی آن را انجام می‌دهد، لذا شیخ در حضور همگان مطلب را از من جويا شد و آنچه را یاران گفته بودند، ذکر

۵۷. ابن عماد، شذرات، ج ۵، ص ۱۹۶.

۵۸. فتوحات ج ۱، ص ۵۰۶ (متن: ما من جوهر فرد من العالم كله اعلاه و اسفله الا و هو مرتبط بحقیقة الهیة و لا تفاضل فی ذلك الجانب الاعز الاحمى م.)

کرد. به ایشان گفتم در تاویل مطلب خطا کردید، به خدا قسم که نیت من نه آن بود که شما پنداشتید بلکه خداوند را با همهٔ اجلالش در این شیء دیدم که خود را از این شیء ناچیز دور نداشته است، پس من چگونه می‌توانم از آن دوری کنم. شیخ مرا عزیز بداشت و سپاس بکرد و یاران نیز در تعجب بماندند.»^{۵۹} ابن عربی بار دیگر به این برهه از زمان و مطلب فوق در جای دیگری از فتوحات اشاره دارد و در آنجا برخی اطلاعات مهم دیگر را نیز بر آن می‌افزاید.^{۶۰} اولاً وی معلوم می‌دارد که این ماجرا نخستین تجربهٔ وی از این نوع بوده که در سیر و سلوک بر وی رخ داده است: «اول مشهد ذقناه من هذا الباب فی هذا الطريق» و مکان آن نیز درست در وسط بازار (=سوق) یعنی پر از دحام‌ترین مکان شهر بوده است. ثانیاً او اظهار می‌دارد شیخ مزبور وی را با این کلمات ملامت کرده است «اهل منصبیک من ارباب الدنیا» این مطلب و این تأکید، همراه با نخستین کلماتی که در شروع حکایت آمده است، دلیل کافی و وافی

۵۹. همان (متن: و اتفق لی فی هذا المشهد ذوقاً و ذلك انی حملت فی یدی شیئاً محقراً بحیث یراه الناس ما کان یقتضیه منصبی فی الدنیا و هو ذو رائحة خبیثة من هذا السمک المالح فتخیل اصحابی انی حملته مجاهدة لنفسی لعلو منصبی عندهم عن حمل مثل ذلك و قالوا للشیخی ما قصر فلان فی مجاهدته فقال حتی نسأله بای نية حمله فسألنی الشیخ بحضور الجماعة و ذکر لی ما ذکره فقلت لهم أخطأتم فی التأویل علی واللّه ما نویت شیئاً من ذلك و لکنی رأیت اللّه علی علو قدره ما نزه نفسه عن خلق مثل هذا فانزه نفسی عن حمله فشکرنی الشیخ و تعجب الاصحاب.م)

۶۰. فتوحات ج ۱، ص ۵۸۸ (اصل حکایت این است: و هو اول مشهد ذقناه من هذا الباب فی هذا الطريق و هو انی حملت یوما فی یدی شیئاً محقراً مستقذراً فی العادة عند العامة یم یکن امثالنا یحمل مثل ذلك من اجل فی النفوس من رعونة الطبع و محبة التميز علی من لا یلحظ بعین التعظیم فرأیت الشیخ و معه اصحابه مقبلاً فقال له اصحابه یا سیدنا هذا فلان قد اقبل و ما قصر فی الطريق لقد جاهد نفسه یراه یحمل فی وسط السوق حیث یراه الناس کذا و ذکروا له ما کان بیدی فقال الشیخ فلعله ما حمله مجاهدة لنفسه قالوا له ما ثم لا هذا قال فاسالوه اذا اجتمع بنا فلما وصلت الیها سلمت علی الشیخ فقال لی بعد رد السلام بای خاطر حملت هذا فی یدک و هو امر محقر مستقذر و اهل منصبک من ارباب الدنیا لا یحملون مثل هذا فی یدیهم لحقارته و استقذاره فقلت له یا سیدنا حاشاک من هذا النظر ما هو نظر مثلك ان اللّه تعالی ما استقذره و لا حقره فلما خلق القدرة بايجاده کما علقها بايجاد العرش و ما تعظمونه من المخلوقات فكیف و انا عبد حقیر ضعیف استحققر و استقذر ما هو بهذه المثابة فقبلنی و دعا لی و قال لاصحابه این هذا لخاطر من حمل المجاهد نفسه فقد یكون استعظام لصدقة من هذا الباب فی حق المعطى و فی حق الآخذ.م)

است - اگر فی الواقع دلیلی نیاز باشد - بر اینکه ابن عربی و خاندان وی در جامعه اشبیلیه متشخص و در زمره اعیان و اشراف بوده‌اند.

به هر تقدیر، مهم‌ترین نکته‌ای که از این اسناد روشن می‌گردد این حقیقت است که واقعه مزبور زمانی رخ داده که وی در بدو طریقت و سلوک روحانی خویش - و به عبارت دیگر در حوالی سال ۵۸۰/۱۱۸۴ - بوده است و در عین حال در آن موقع وی با یکی از شیوخ طریقت خود مراوده داشته است. اشاره مزبور یعنی «شیخی» یا شیخ من، به چه کسی باز می‌گردد؟ به نظر می‌آید تنها شخصی که احتمال دارد این ارجاع، در آن زمان خاص به وی باز گردد، ابوالعباس العریبی یعنی اولین مرشدی است که ابن عربی در طی طریقت در محضرش حاضر می‌گشت. زیرا همانطور که بعداً خواهیم دید، ابن عربی شیوخ متعددی داشت، شیخ الاکبر همواره با دقت موفور نام جمله شیوخی را که محضرشان را درک کرده بود، ثبت می‌کند، مگر در اندک استثناءهایی، از جمله مورد فوق که فقط به ثبت شیخی یا نظایر این اکتفاء کرده است. اما با مقایسه دوباره اظهارات فوق‌الذکر با سایر متون دیگر، بدون هیچ تردیدی می‌توان گفت این شیخ مورد نظر شیخ العریبی است. ابن عربی شخصاً نخستین ملاقات خود را با مردی که در فقره فوق مذکور آمد و با جمله «شیخی» یا شیخ من ثبت شد، چنین شرح می‌دهد: «شیخ من که خدایش بیامرزد در ابتدای ورودم نزد وی قبل از آنکه به دیدارش رسم، به من فرمود. بدو گفتم مرا وصیتی کن قبل از آنکه به دیدارت نایل آیم و وصیت تو را گوش سپارم و چیزی نبینم مگر لباس تو را بر خود ببینم. بعد فرمود: این راهمّتی شریف و عالی لازم است، درها را به روی خویش ببند و از اسباب بگذر و با وهّاب مجالس شو، در این صورت بدون هیچ حجابی با تو سخن خواهد گفت. بر این وصیت عمل کردم تا برکتش را دیدم و بعد از این بود که به محضرش رسیدم و لباسش را دیدم. به من گفت: آری همین است و همین والا غیر ممکن است!»^{۶۱} اینک می‌توانیم

۶۱. فتوحات ج ۱، ص ۵۲۹ (متن: اوصانی شیخی رحمه الله اول ما دخلت علیه قبل ان اری وجهه فقال لی و قد قلت له اوصنی قبل ان ترانی فاحفظ عنک وصیتک فلا تنظر الی حتی تری خلعتک علی فقال رضی الله عنه هذه همة شريفة عالية یا ولدی سدّ الباب و اقطع الاسباب و جالس الوهاب

این فقره را با قسمتی که ابن عربی در کتاب روح القدس از نخستین ملاقات خود با شیخ ابوالعباس العریبی به دست داده است، مقایسه کنیم. «نخستین شخصی که من در طریقت دیدم ابوالعباس العریبی بود. وی در آن موقع به شهر اشبیلیه آمده بود و من نیز تازه به طریقت پیوسته بودم. من از جمله نخستین افرادی بودم که دست ارادت به وی سپردم. او را مردی یافتم که بتمامه خود را وقف در ذکر خداوند کرده بود. نزدش رفتم و به صرافتِ نظر، نیازهای روحانی مرا دریافت. از من پرسید: آیا به روشنی عزم داری طالبِ سالک باشی؟ عرض کردم: آری، چنین است ولی هرچه خدا مقدر فرماید. بعد به من گفت: درها به روی خویش ببند و از اسباب بگذر و با وهاب مجالس باش، در این صورت، او بدون هیچ حجابی و وسوسه‌ای با تو سخن خواهد گفت. من همان کردم که گفته بود و به فتح نایل شدم.»^{۶۲}

با قطعیت می‌توان گفت این شیخ العریبی است که در متنِ نخست که ذکر شد به وی اشاره رفته است. مقایسه این فقره با سایر موارد در فتوحات و دیگر کُتب، این استنتاج را قوت می‌بخشد، زیرا در موارد مشابه در فتوحات که ابن عربی بدون ثبتِ نامِ شیخ به وی ارجاع می‌دهد، درباره «ذکر» است که فقط الله را به کار می‌برده است: «و این اسم (یعنی اسم الله) ذکر ما و نیز ذکر شیخ ما بود که در محضرش بودیم، او نیز چنین ذکر می‌داشت.»^{۶۳} «به برخی از حُضار گفتم: شیخی داشتم که ذکرش الله بود بدون آنکه بدان چیزی بیافزاید، روزی به وی گفتم یا شیخ چرا نمی‌گویی لا اله الا الله، و منظورم

→ یکلمک من غیر حجاب فعلت علی هذه الوصية حتى رأيت برکتها و دخلت علیه بعد ذلك فرأى خلعتها على فقال هكذا هكذا و الأ فلا لا. م)

۶۲. روح القدس ۱، ص ۷۶ و صوفیان اندلسی، ص ۶۳. در این متن که ذکر شد ابن عربی به شیخ العریبی کنیه ابو جعفر را به جای ابوالعباس نسبت می‌دهد و این شاید به سبب اشتباه لفظی بوده باشد و شاید هم شیخ اندلسی مزبور دارای هر دو کنیه بوده است. (متن: و هو أول من لقينته في طريق الله أبو جعفر العریبی (رضی الله عنه) وصل إلینا ألی أشبیلیه في أول دخولي إلى معرفة هذه الطریقه الشریفه فکنت أول من سارع إليه فدخلت علیه فوجدت شخصاً مشتهراً بالذکر فتسميت له وعرف حاجتي منه فقال لي عزم علي طريق الله تعالی فقلت له أما العبد فعازم والمثبت الله فقال لي سد الباب واقطع الأسباب و جالس الوهاب یکلمک الله من دون حجاب فعلت علیها حتی فتح لي. م)

۶۳. فتوحات ج ۳، ص ۳۰۰ (متن: وهذا الاسم کان ذکرنا و ذکر شیخنا الذی دخلنا علیه. م)

این بود که از محضرش بهره‌ای بیشتر یابم. به من گفت: ای فرزندم، نفسی که شخص می‌کشد به دست خداست و به دست من نیست و به هر حرفی که دم می‌زنم می‌ترسم که بخواهم بگویم لا اله الا الله و ای بسا که به حرف لا برسم و نفسم یاری نکند و در وحشت نفی باقی بمانم.»^{۶۴}

بگذارید این دو قسمت را با دو قسمت دیگر مقایسه کنیم که در آنها ابن عربی ذکر می‌گفت که شیخ وی یعنی ابوالعباس العریبی ورد زبان داشت: «من شیوخنا و کان ذکره الله الله من غیر مزید.» یعنی از جمله شیوخ ما کسی بود که ذکرش الله الله بود و این نحوه گفتن ذکر مخصوص ابوالعباس العریبی بود^{۶۵} «بر شیخ خود ابوالعباس العریبی حاضر شدم که مقامی رفیع داشت و به گفتن ذکر الله مشهور بود بدون آنکه بر آن چیزی بیافزاید. به وی عرض کردم: ای آقای من، چرا جمله را کامل و به صورت لا اله الا الله نمی‌گویی؟ فرمود ای فرزند من نفس‌ها به دست خداست و به دست من نیست. می‌ترسم در نفسی لا بگویم و قبض روح شوم و به الا نرسم و در وحشت نفی باقی بمانم.»^{۶۶}

در کنار هم بودن این قطعات مؤدّی به حقایقی است که نیاز به هیچ شرح و بسطی ندارد. زمانی که ابن عربی به سادگی به «شیخی» اشاره دارد و هیچ علامت مشخصه دیگری ذکر نمی‌کند، منظورش بدون هیچ ابهامی ابوالعباس العریبی است. با این همه، نخستین شیخ روحانی و پیر آسمانی ابن عربی حضرت عیسی بود^{۶۷}.

۶۴. فتوحات ج ۴، ص ۴۹۷ (متن: قلت لبعض الحاضرين مع الله من شیوخنا و کان ذکره الله الله من غیر مزید فقلت له لم لا تقول لا اله الا الله اطلب بذلك الفائدة منه فقال لی یا ولدی انفاست المتنفس بیدالله ما هی بیدی و کل حرف نفس فنخاف اذا قلت لا ارید لا اله الا الله فریما یكون النفس بلا آخر نفسی فاموت فی وحشة النفسی. م.) ۶۵. فتوحات ج ۴، ص ۸۹

۶۶. فتوحات ج ۱، ص ۳۲۹ (متن: دخلت علی شیخنا ابی العباس العریبی من اهل العلیا و کان مشتهرا بذكر الاسم الله لا یزید علیه شیئا فقلت له یا سید لم لا تقول لا اله الا الله فقال لی یا ولدی الانفاست بیدالله ما هی بیدی فاخاف ان یقبض الله روحی عند ما اقول لا اله فاقبض فی وحشة النفسی. م.)

۶۷. مترجم فارسی باید در اینجا به تأثیر محیطی بر ابن عربی اشارتی کند، او در اندلس می‌زیست که مسیحیان دغدغه مسلمانان به شمار می‌رفتند و به قول نویسنده این کتاب، تهدیدی برای مسلمانان به شمار می‌رفتند. اعتناء به حوزه مسیحی امری اجتناب‌ناپذیر می‌نمود و با عطف نظر به

به این معنا که «این ساده امی حتی نمی توانست بنویسد و بشمرد»^{۶۸} و در بیست سالگی خود وارد طریقت گشت. در حقیقت بسی جالب است ذکر این مطلب که ظاهراً بین شیخ العریبی یعنی شیخ ابن جهاننّی ابن عربی و حضرت عیسی یا شیخ آن جهاننّی وی رابطه بسیار نزدیکی وجود دارد. او خود شخصاً می نویسد: «شیخ ما ابوالعباس العریبی که خدایش بیامرزد در نهایت، عیسوی مسلک بود چنانکه ما در ابتدای راه چنین بودیم»^{۶۹} در فقره دیگری از فتوحات که ما بعدها باید با جزئیات بیشتری آن را مورد مذاقه قرار دهیم، ابن عربی بر دیگر می نویسد: «شیخ ما ابوالعباس العریبی به طریقت حضرت عیسی گام بر می داشت»^{۷۰}

در اینجا نیازی نیست که به مفهوم وراثت یعنی وارث نبی بودن اشاره و آن را تحلیل نمائیم، مفهومی که مقام خاصی در الهیات و نبی شناسی یا نبوت شناسی ابن عربی دارد، در حقیقت این کاریش از این صورت گرفته است و جوانب متعدّد آن، با تحلیل عمیق بر این اعتقاد وی به نحو مستوفی ارائه شده است و در اینجا دیگر انجامش ممکن یا لازم نیست.^{۷۱} نکته اساسی که متبادر به ذهن می گردد این است که از نظر ابن عربی، اولیا اساساً ورّاث انبیاء به شمار می روند (= الأولیاء ورّاثه الانبیاء)؛ امتیاز ارث بردن از این نبی یا آن دیگری، نحوه ولایت روحانی هر ولی، رابه ضرورت معلوم می دارد. به علاوه گاهی به تدرت اتفاق می افتد که یک ولی توفیق می یابد و وارث چند تن از انبیاء می شود و این، دقیقاً همانی است که در خصوص شیخ الاکبر

→ مآثورات اسلامی در خصوص حضرت عیسی و بالاخص رجعت آخرالزمانی حضرتش، جای تعجب نیست که ابن عربی بیش از هر پیمبری به حضرت عیسی اشارت دارد.

۶۸. روح القدس ص ۷۶ و صوفیان اندلسی ص ۶۳ (متن: وکان بدویاً اُمیاً لا یکتب ولا یحسب. م)
 ۶۹. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۳ و نیز فتوحات ج ۱، ص ۳۶۵ (متن: وکان شیخنا ابوالعباس العریبی رحمه الله عیسویاً فی نهایته و هی کانت بدایتنا. م) ابن عربی مطلب زیر را نیز می نویسد: «به شیخ ما گفتند تو عیسی بن مریمی!» که میخائیل والسن در ترجمه خود از این فقره در فتوحات به شیخ ابوالعباس العریبی اشاره دارد، *Etudes Traditionnelles* جولای و اکتبر ۱۹۶۲، ص ۱۶۹ شماره ۱۲
 ۷۰. فتوحات ج ۳، ص ۲۰۸ (متن: شیخنا ابوالعباس العریبی کان علی قدم العیسی. م)

۷۱. نخستین تحلیل محتوایی و دقیق عقیده ابن عربی در خصوص ولایت به وسیله میخائیل خوتکیویچ در اثر معروفش به نام خاتم الاولیاء یا *Seal of the saints* صورت گرفته است. در خصوص مطلب ما نحن فیه به فصل پنجم از آن کتاب رجوع نمایید.

رخ داد و خود نیز توضیح می‌دهد که بعد از آنکه «عیسوی» بود، «موسوی» و «هودی» و غیره‌هم نیز شد تا آنکه در نهایت، وارث حضرت محمد گشت.^{۷۲} از آنجا که صاحب این ولایت از صد و بیست و چهار هزار پیامبر ارث برده است، از حضرت رسول - مشکاتِ کلِّ انبیاء - بی واسطه ارث می‌برد و در واقع ولی رسول خداست. اما این واقعیت که ابن عربی خود را «عیسوی» تسمیه می‌کند، در حقیقت به مقام خویش و تکالیف روحانی خود در بدو طریقت اشاره دارد. اما با این همه، همان قسم که به زودی خواهیم گفت، این نسبت به ابن مریم حائز جنبه دیگری نیز بود. کافی است به یاد آریم که در آن اوقات یعنی نخستین مراحل طریقت، اولین شیخ وی نیز «عیسوی» بود، یعنی ابن عربی در ابتدا تحتِ اشرافِ آنفاس حضرت عیسی قرار داشت.

صوفیان غرب اسلامی به روزگار ابن عربی

در زمان ابن عربی دو مکتب بزرگ صوفیانه در غرب اسلامی رواج تام داشت. نخستین را تحت نام «مکتب المریه» می‌شناسند که از جمله قائدان بزرگ آن ابوالعباس ابن العریف^{۷۳} و ابو الحکم ابن بُرّجان^{۷۴} بودند. ابن العریف سه نامه به ابن بُرّجان نوشت که اسقف پُل نويا به سال ۱۹۶۵م آنها را منتشر نمود^{۷۵} و این سه مکتوب، دیگر جای هیچ شکی باقی نمی‌گزارد که این دو صوفی بزرگ اندلسی با هم ارتباط داشتند: ابن العریف مباهات می‌کرد خود را شاگرد ابن بُرّجان بدانند.

۷۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۳ (عیسوی و موسوی و هودی).

۷۳. در خصوص ابن العریف بنگرید به مقدمه محاسن المجالس به اهتمام و مقدمه آسین پالاسیوس، پاریس، ۱۹۳۳؛ و نیز آسین پالاسیوس، *Obras escogidas* نشر مادرید، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۲۲۰ و نیز دائرة المعارف اسلامی نشر ۲، و نیز التشوف بخش ۱۸، ص ۱۱۸-۱۲۳. مقاله برونو هالف در *Le Mahsain al-magalis d'Ibn al-Arif* شامل اطلاعات بسیار مفیدی در این خصوص است. و نیز بنگرید به ابن ابار، معجم، قاهره، ۱۹۶۷ بخش ۱۴ و ص ۲۲-۱۵ و نیز ابن بشکوال، الصلاة، نشر کودرا، ۱۸۸۳، ص ۱۷۵ و نیز تشوف، بخش ۱۸ و عباس ابن ابار، الاعلام، رباط، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۲۲-۵ و نیز عبدالوهاب بن منصور، اعلام المغرب، رباط، ۱۹۸۳، ج ۳، ص ۲۳۱ به بعد.

۷۴. در مورد ابن برجان بنگرید به تکمله نشر کودرا، بخش ۱۷۹۷ و زرکلی، الاعلام ج ۴، ص ۶.

۷۵. پل نويا «یادداشت هایی درباره نامه‌های ابن العریف و ابن برجان» در مجله *Hesperis*، سال ۱۹۵۶، شماره ۴۳ و ص ۲۱۷.

ابن العریف ساکن المریه بود. شهری که در ابتدای قرن دوازدهم/ششم یکی از مراکز اصلی صوفیان اندلسی به شمار می‌رفت و در حلقه وی مریدان بسیاری جمع آمده بودند؛ در همان روزگاران، شیخ وی ابن برّجان مدّعی بود که «امام» است و در یکصد و سی دهکده منطقه اشبیه طرفدار داشت.^{۷۶} خصائص و تعالیمی که باور داشتند و می‌آموختند، چنان بود که ایشان را در آثار المرابطین، مظنون ساخته بود. به سال ۵۳۶ق سلطان علی بن یوسف بن التاشفین آنان را به مراکش راند و صوفی دیگری به نام ابوبکر المیورقی را احضار کرد. بر طبق گفته ابن ابار هر سه شیخ مزبور به تعلیم همان باورها مشغول بودند.^{۷۷} به هر تقدیر جمله آنان به همان سرنوشت دچار نشدند. بر طبق گفته مراکشی^{۷۸} میروقی توقیف شد و نازیانه خورد و بعد رهایی یافت؛ بعد از این حادثه شوم وی خواست تا مدتی قبل از مراجعت خویش به مغرب، در شرق بماند و بعد، در بجایه حدیث آموخت. نویسنده کتاب تکمله تنها اظهار می‌دارد که وی در مراکش وفات یافت ولی جزئیاتی درباره شرایط و وضعیت وی به هنگام مرگ به دست نمی‌دهد.^{۷۹} با این وصف، نادلی در تشوّف حکایت زیرا را نقل می‌کند: «زمانی که ابوالحکم ابن برّجان از قرطبه به مراکش برده شد، و به سبب برخی چیزها که گفته بود و بر علیه خود او بود، مورد استنطاق واقع گشت؛ وی درباره این موضوعات و نیز مسأله تأویل مناظره کرد و از خویش دفاع نمود. وی بر علیه اتهامات خویش دلائل اقامه کرد و خود را از آنها مبرا ساخت و بعد اعلام کرد: من زنده نخواهم بود، اما آنکه مرا به اینجا احضار کرده است تا مرگ من زنده نخواهد ماند. او مرد و سلطان دستور داد تا جسد وی را به مخروبه‌های بیرون از شهر اندازند.» به هر حال همانطور که نادلی

۷۶. شعرانی، طبقات ج ۱، ص ۱۵. شعرانی خود شخصاً از منابع متأخرتر مطلب گرفته است، ولی D. Gril توجه را بیشتر معطوف به علائم مشابهی ساخته است که صاحبش شیخ عبدالجعفر القسی است که صوفی شهر مصری در قرن سیزدهم/هفتم بود. بنگرید به گریل در *Une source inedite pour l'histoire du tasawwuf* در مجله *Livres du centenaire de l'IFAO* قاهره ۱۹۸۰، ص ۴۶۳. ۷۷. معجم، ص ۱۹.

۷۸. ابن عبدالملک المراكشی، الذیل و التكملة، بیروت ۱۹۷۳، ج ۴، ص ۴۵۲ برای میروقی بنگرید به ابن ابار، معجب، ص ۱۲۳ و تکمله نشر کودرا، ص ۶۰۸.

۷۹. تکمله، ص ۱۷۹۷.

شرح داد ابن جرّهم، یکی از مشایخ ابو مدین، توسط یکی از مریدان خود از قضیه مطلع شد و از تصمیم سلطان و آنچه کرده بود، خبر یافت و لذا، مردم مراکش را به برپایی مراسم تشییع برای ابن برّجان فراخواند.^{۸۰}

و بالاخره نوبت ابن العریف است. ابن بشکوال که در خصوص عوامل مرگ وی می‌توانست دقیق و فراوان مطلب بگوید، از آن طفره می‌رود اما در تعیین تاریخ مرگ وی بسیار دقیق عمل می‌کند: «وی در شب پنج‌شنبه کشته شد و روز جمعه بیست و سوم ماه صفر سال ۵۳۶ ق مدفون گشت.»^{۸۱} ابن اَبّار دو روایت از آنچه روی داده بود، به دست می‌دهد.^{۸۲} طبق گزارش نخست، سلطان از نفوذ شگرف و زهد بی نظیر ابن العریف متقاعد گشت و دستور داد آزاد گردد تا در سبته ملازم سلطان باشد و در اینجا بود که شیخ در اثر یک بیماری وفات یافت. اما بر طبق روایت دوم – که ابن ابار چندان میلی ندارد تا آن را معتبرتر قلمداد کند – اظهار می‌دارد که ابن العریف در سفر مراجعت خویش مسموم شد، یعنی زمانی که از دریا می‌گذشت.

یک سال بعد از مرگ ابن العریف صوفی دیگری به نام ابن قسّی ادّعای مهدویت کرد و شورشی بر ضدّ المرابطین در شهر الغرب بر پا ساخت.^{۸۳} وی توانست با کمک مریدانش در منطقه مزبور نفوذی چشمگیر بیابد. زمانی که الموحدون بر شبه جزیره غلبه یافتند، ابن قسّی بار دیگر به سال ۵۴۰/۱۱۴۵ با آنان عهد و پیمان بست ولی در نهایت خود را از ایشان جدا کرد و بعد کشته شد.

از این سه نماینده شاخص تصوّف در حوزه المرابطین بدون هیچ پرسشی، ابن العریف بیشترین نفوذ را بر آرا و عقاید ابن عربی داشت. در فتوحات ارجاعات بسیاری به محاسنُ المجالس – یعنی اثری که در آن ابن العریف به شرح منازل

۸۰. تشوف، ص ۱۷۰.

۸۱. الصلا، نشر کودرا، ص ۱۷۵.

۸۲. معجم، بخش ۱۴، ص ۱۹.

۸۳. در مورد ابن قسّی بنگرید به دائرةالمعارف نشر ۲، آسین پالاسیوس در *Obras escogidas* ج ۱، ص ۱۴۴-۱۴۵ و نیز مراکشی، معجب، ص ۱۵۱-۱۵۰ و لگارد در *La Tariaz et la revolte des muridun en 539/1144 en andalu* در مجله شرق‌شناسی مسلمانان، شماره ۳۵ بخش ۱، ص ۱۷۰-۱۵۷.

طریقت می‌پردازد - وجود دارد و کتابیات بی شماری به‌توینده آن شده است^{۸۴} که خود حاکی از علائقِ ابن عربی به آن کتاب و نویسنده آن ست و به تحسین و تمجید از ابن العریف می‌پردازد و او را یکی از محققان (رجال المحققین) می‌نامد.^{۸۵} تأکید بر این مطلب مهم است که از سه شخصیت فوق‌الذکر، تنها ابن العریف است که ابن عربی بخصوص از وی با لفظ «شیخنا» یعنی «شیخ ما» یاد می‌کند.

چند تن دیگر از مشایخ اندلسی ابن عربی با واسطه یا بی واسطه به مکتب المریه تعلق خاطر داشتند. برای نمونه ابو عبدالله محمد بن علی الانصاری الغزالی را باید نام برد که بر طبق گفته ابن عربی، شاگرد ابن العریف بود.^{۸۶} یوسف بن یحیی التادلی که همانقسم که پیشتر مذکور افتاد، به سال ۶۲۷/۱۲۳۰ وفات یافت و بر طبق گفته یکی از معاصرانش شیخ الغزالی یکی از بزرگترین شاگردان ابن العریف بود (مِنْ أَكْبَرِ تَلَامِذِهِ ابْنُ الْعَرِيفِ).^{۸۷} اما از آنجا که ویراستارِ التثوف، یعنی احمد توفیق، به درستی نشان داده است^{۸۸}، به نظر می‌رسد این مطلب از لحاظ تاریخی غیر ممکن است: ابو عبدالله الغزالی معروف به ابن الیتیم الأندلسی بنا بر قولِ بیشترِ اربابِ تذکره به سال ۵۴۴/۱۱۴۹ به دنیا آمده است که هشت سال بعد از مرگ ابن العریف بوده است. مع الوصف، بر طبق گفته معاصرانش، پدر الغزالی، یعنی ابوالعباس (۵۸۱/۱۱۸۵ وفات) نیز شاگرد ابن العریف بود^{۸۹} که بدیهی است سبب گمراهی نفوس گوناگون شده است. ابن عربی نمی‌توانست مسبب شایعاتی باشد که درباره حضور الغزالی در المریه و همراهی با شیخ خود، ابن العریف، بر سر زبان‌ها افتاده بود. ابن عربی وی را بسیار خوب می‌شناخت (یک شعر در دیوان و قطعه‌ای در یکی از رسائل وی نشان می‌دهد

۸۴. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۷۹ و ۹۳ و ج ۲، ص ۲۹۰ و ۳۱۸ و ۳۲۵ و ج ۳، ص ۳۹۶ و ج ۴، ص ۹۲-۳.

۸۵. فتوحات ج ۲، ص ۳۱۸.

۸۶. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۲۸ و ج ۲، ص ۲۰۱ و ج ۴، ص ۵۵۰ و نیز روح القدس، ۱۴ و ۹۹ و صوفیان اندلسی، ص ۱۰۴.

۸۷. تشوف، ص ۱۱۹.

۸۸. همان.

۸۹. ابن عبدالملک المراكشي، الذیل و التكملة ج ۴، ص ۹-۴۴ و تكملة، نشر کودرا، ص ۹۶۶ (درباره پسر) و ذیل ج ۱، ص ۴۳۹ و مقدمة Benchereb ص ۲۱۱ و عبدالوهاب بن منصور، العالم المغرب، رباط، ۱۹۸۶، ج ۳، ص ۳۵۰ (درباره پدر).

که بین این دو قیاسی انجام داده است^{۹۰}) و بین او و پدرش التباسی صورت گرفته است.

یکی از این دو، عبدالحلیب موسی (۶۰۸/۱۲۱۱ وفات)، نویسنده کتاب مسائلُ شُعَبِ الامام^{۹۱} کسی است که کراراً ابن عربی در قصر کوتامه نزدش آمد و شد داشت^{۹۲} و دیگری، شیخ ابو صبر ایوب الفِهْرِي (۶۰۹/۱۲۱۲ وفات) که ابن عربی در سبته نزدش حدیث پیاموخت، هر دو نفر، شاگردان ابن قلیب القُرْشِي (۵۶۸/۱۱۷۲ وفات) بودند^{۹۳} که خود این شخص نیز مُرید ابن العریف بود^{۹۴}.

و بالاخره باید از شیخ العربی یاد کرد که به رغم این حقیقت که وی یک فرد عامی و بی سواد بود، با عقاید استدلالی و برهانی ابن العریف آشنایی داشت و آنها را در مباحثه با ابن عربی به کار می گرفت. این نکته از فقره زیر در کتاب روح القدس آشکار است: «آخرین باری که او را دیدم – خدایش رحمت کند – در مجلسی با حضور دیگران بود.... وی اعلان داشت، ای ابوبکر! (در اینجا با انگشتش به من اشاره کرد) بگذار برایت مسأله ای طرح کنم که پیش از این نیز به تو گفته بودم، همیشه از این سخن ابوالعباس بن العریف در شگفت بودم "آنچه نبوده است، فانی می گردد و آنچه همیشه بوده است، باقی می ماند". ما همه می دانیم چیزی که نبوده است، فانی است و آنچه همیشه بوده، باقی است اما وی از گفتن این مطلب چه مقصودی داشت؟ هیچیک از اصحاب نتوانستند پاسخی به وی باز گویند لذا رو به من کرد. اگر چه برخلاف ایشان، من پاسخ را می دانستم ولی از سخن گفتن خویشتن داری کردم زیرا در آن موقع، روزه صمت و سکوت داشتم. شیخ به فراست این نکته را دانست و اصراری به من نکرد.»^{۹۵}

۹۰. دیوان، ص ۴۶ و عثمان یحیی، مؤلفات، ص ۶۱۱ رسالة الی الغزال.

۹۱. درباره شیخ عبدالحلیب بنگرید به تشوف، ص ۲۴۱ و ۴۱۶ و نیز تکمله، نشر کودرا، ۱۸۱۸.

۹۲. دُرّه الفاخرة، در صوفیان اندلسی، ص ۱۶۰ و اعجاز، ص ۱۸۱.

۹۳. درباره ابن قلیب بنگرید به تشوف، ص ۸۱ و ۲۲۴.

۹۴. درباره وی بنگرید به فتوحات ج ۳، ص ۵۰۸ و ج ۴، ص ۴۷۴ و شرح حالی که گریل Gril در بخش صفی الدین از رساله نقل می کند.

۹۵. روح القدس ص ۷۸ و صوفیان اندلسی، ص ۶۶. (متن: دخلت علیه آخر زورة رأیته فیها رحمه

در سال ۵۹۰/۱۱۹۴ ابن عربی در تونس کتاب الحکمة اثر ابن برّجان را تحت هدایت شیخ خود عبدالعزیز المهدوی خواند^{۹۶}. البته این احتمال هست که وی پیش از این تاریخ، از طریق شیخ دیگر خود، عبدالحق الاشبیلی (۵۸۱/۱۱۸۵ وفات) که به گفته صاحب تذکره دیباج، او نیز شاگرد ابن برّجان بوده است، به برخی معارف این کتاب مطلع شده باشد.^{۹۷} به هر حال عقیده ابن عربی در مورد دیگر نمایندگان تصوّف مکتب المریه چنان است که باید یا دیده تأثیرپذیری نگریسته شود. او بدون تردید از علوم الهی – بالخصوص طالع بینی و علم الفلك – خبر داشت، و به لطف آنها توانست فتوحات صلاح الدین را در اروشلیم پیش بینی کند، اما ابن عربی تأکید می کند که وی به طور کامل به تحصیل این علوم نایل نشده بود.^{۹۸} او خود را مدیون کتاب ابن برّجان می داند چه که تفسیر وی از اصطلاح «الحق المخلوق به»^{۹۹} حائز رتبه ای بسیار بلند در تعالیم و آرای ابن عربی است.^{۱۰۰}

اما در مورد ابن قسی یکی از خواص مشایخ غرب، درست بر عکس رأی همگان، شیخ الاکبر چندان نظر رفیعی درباره وی ندارد. انصافاً باید تصدیق کرد که شیخ الاکبر کراراً در آثار خود به این شیخ و اثر معروفش، کتاب خُلْعُ التَّغْلِینِ، اشاره کرده است.^{۱۰۱} نه فقط شیخ الاکبر در ارجاعات خویش به وی گاهی به ذکر محاسن و

→ الله عليه، و معی جماعة فوجدناه قاعدا فسلمنا عليه و قد اراد بعض الجماعة ان يسأله فاذا به قد رفع رأسه و قال خذوا مسألة و قد رأيتك بها يا ابا بكر، و اشار الىّ، لم ازل اتعجب من ول ابی العباس بن العریف حتی یفنی من لم یکن و یبنی من لم یزل، و نحن نعلم ان من له یکن فانیا و من لم یزل باقیا فایش قال، اجیبوا؟ فلم یکن فی الجماعة من اجابه فعرض علی الجواب فحضرتنی نفسی بعثوری علی وجه المسألة دونهم فلم اتکلم فتی کنت شدید القهر لنفسی فی الکلام و عرف منی الشیخ ذلک فلم یعد علی. مترجم فارسی این بخش از روح القدس را از مجموعه زیر نقل کرد، ابن عربی: مجموعه رسائل ابن عربی، ص ۱۶۱. ۹۶. رسالة نشر طاهر، ص ۳۱.

۹۷. ابن فرحون، دیباج، ص ۱۷۵. ۹۸. فتوحات ج ۱، ص ۶۰ و ج ۴، ص ۲۲۰. ۹۹. فتوحات ج ۲، ص ۱۰۴ و ج ۳، ص ۷۷ و برای ابن برّجان بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۵۷۷ و ص ۶۴۹ و مواقع النجوم، قاهره ۱۱۶۵، ص ۱۴۲ و التدبیرات الالهیة نشر نیبرگ، ۱۹۱۹ ص ۱۲۵. ۱۰۰. برای مفهوم الحق المخلوق به بنگرید به صاعد الحکم، معجم، ص ۱۸۳ و ۴۲۸. ۱۰۱. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۱۳۶ و ۳۱۲ و ۷۴۹ و ج ۲، ص ۵۲ و ۲۵۷ و ۶۸۶ و ج ۳، ص ۷ و ۱۶۵ و غیره.

سجایای وی می‌پردازد و او را تمجید می‌گوید^{۱۰۲}، بلکه همان اثر او را پیش از این، تفسیر و شرح نیز کرده است؛ در حقیقت، تفسیر مزبور هرگز چنان مورد بررسی قرار نگرفته است تا به جدّ بتوان از آن بهره بُرد. اما حتی یک مطالعه سطحی و اجمالی از تفسیر ابن عربی بر خَلْعُ النُّعْلَيْن اثر ابن قَسّی (کتابی که در غالب کتب ادبی تلویحاً به آن اشاره می‌شود ولی صراحتاً محل ارجاع قرار نمی‌گیرد) نشان می‌دهد چقدر این نگاه به ابن قسّی و اثرش، عاری از حقیقت است.^{۱۰۳} ابن عربی بار دیگر در تونس به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ پسر ابن قسّی را ملاقات کرد^{۱۰۴} و برای نخستین بار کتاب خلع النعلین را در آنجا نزد او دید. بی‌تردید در آن موقع وی فقط تورّقی بر کتاب کرده و یا چند برگ از آن را خوانده بود^{۱۰۵} زیرا مدت‌ها بعد بود – یعنی زمانی که وی به تدوین تفسیر و شرح آن پرداخت – که عمیقاً آن را به مطالعه گرفت و بر مفاهیم واقعی آن وقوف یافت، زیرا اشارات گوناگونی در کتاب شرح خلع النعلین وجود دارد که نشان می‌دهد ابن عربی کتاب مزبور را در طی اقامتش در دمشق^{۱۰۶}، و به عبارت دیگر بین سال‌های ۶۲۰ ق تا ۶۳۸ ق و به احتمال بیشتر در آخرین سنوات حیات خویش نوشته است. این مطلب به ما یاری می‌رساند که شرح دهیم چرا این اثر در لحن و سبک، بسی متفاوت از فقراتی است که در نخستین آثار خود به کار برده است و در آنها به تمجید از ابن قسّی می‌پردازد. با مطالعه شرح و تفسیر مزبور می‌توان دریافت که ابن عربی با خواندن و مطالعه کتاب خلع النعلین عقیده خویش را نسبت به نویسنده آن

۱۰۲. برای مثال در فتوحات ج ۱، ص ۱۳۶ که او را سادات القوم می‌نامد.

۱۰۳. من بسیار ممنون سعد الحکیم می‌باشم که نسخه عکسی از رساله خطی این اثر، یعنی شرح خلع النعلین (نسخه خطی شهید علی، ۱۱۷۴ و صفحات ۸۹-۱۷۵) را برایم فراهم آورد.

۱۰۴. فتوحات ج ۴، ص ۱۲۹ و شرح خلع النعلین، ص ۱۴۷.

۱۰۵. ابن عربی ذکر می‌کند (نسخه خطی ص ۱۴۷) که پسر ابن قسّی کتاب خلع النعلین را به وی تقدیم کرد اما به دلیل خاصّی وی از قبول آن امتناع ورزید.

۱۰۶. برای مثال بنگرید به صفحه ۱۷۳ نسخه خطی، در اینجا به ترخّم با ارجاع به شیخ صدرالدین ابن حمویه (۶۱۶/۱۲۱۹) اشاره هست و یا ورق ۱۴۲ الف که در اینجا از اسماعیل بن سودکین که مقدمه‌ای بر کتاب نوشته، یاد می‌شود. به علاوه، ابن عربی در موارد نادری نیز به فتوحات ارجاع می‌دهد یعنی نسخه اولیه فتوحات که به سال ۶۲۹/۱۲۳۱ کامل شده بود.

تغییر داد و اصلاح کرد. وی در ابتدا مسرور شده و بعد در وسط کتاب به انده‌اش و حیرت و عاقبت در آخر کتاب به نومیدی و یأس دچار می‌گردد. وی در ابتدای شرح خود بر خطبه خلع النعلین با شور زاید الوصفی می‌نگارد: «من فی الحقیقه یقین دارم که این مرد (ابن قسی) به عقیده ما، از رجال اهل ذوق است»^{۱۰۷} اما اندکی بعد، لحن ابن عربی حالت انتقادی به خود می‌گیرد و فاش می‌گوید: «این مرد در اثرش چنان نمی‌ماند که مقتضی رتبه امامت باشد»^{۱۰۸} و اندکی بعدتر مقلد و جاهل، حتی وی را یک متقلب و شیاد می‌نامد^{۱۰۹}: «وی چیزی نیست مگر یک ناقل و مقلد که فاقد مواجید ذوقی و مآرب الهامی است... چه که وی در اینجا سخنی گفته است که به همه پندارهای من پایان بخشید، چه که در خصوص او مرتکب اشتباه شده‌ام.» ابن عربی سپس فراتر از این می‌رود و به راحتی در ایمان ابن قسی شک می‌کند و گفته خود را در این خصوص با اقوال شیخ بزرگ طریقت یعنی خَلْفُ اللَّهِ الاندلسی تشریح می‌کند: «این شخص آمد تا وی (ابن قسی) را ملاقات نماید و به وی چیزی را باز گوید که روح القدس به قلبش الهام کرده بود. باید بگویم میان آنچه از ابن قسی صادر شد و آنچه بر قلب خلف الله جاری بود، تفاوتی شگرف وجود داشت. در عین حال در افواه مردم درباره وی شایعات زیادی جریان داشت. مرا با پسر وی ملاقاتی دست داد و او شخصی زیرک و دانا است و از وی درباره گفته‌های پدرش جويا شدم. نکاتی که وی برایم به شرح باز گفت، تأیید همانی است که درباره نقصان علم و ایمان وی گفتم.... این مطلب را می‌توان به خوبی و روشنی از نامه‌ای که به عبدالمؤمن بن علی نوشت، دریافت زیرا در آن، به وی چیزها نسبت داده بود که ابداً حقیقت نداشت.... او صاحب معرفت الهی نبود بلکه فقط یک نادان کم عقل بود»^{۱۱۰}

۱۰۷. ورق ۹۷ الف.

۱۰۸. ورق ۹۹ ب (متن: هذا الرجل ما وقف فی کتابه علی ما یقتضیه الامام).

۱۰۹. ورق ۱۱۱ ب. و ۱۱۲ الف.

۱۱۰. ابن عربی به نظر می‌رسد در اینجا به این ادعای ابن قسی اشاره می‌کند که خود را مهدی نامیده بود. جالب است ذکر این نکته که اگر چه وی با این ادعا و بطلان آن مواجه می‌کند ولی در جایی دیگر، همین نقد را بر ابن برّجان نیز یاد می‌کند. برای ارتباط ابن قسی و سلطان عبدالمؤمن بنگرید به مراکشی، معجب، ص ۱۵۰.

آسین پالاسیوس و بعد از وی هانری کُربن، هر دو قاطعانه و صراحتاً اصرار دارند که «مکتب المریه» تداوم همان مکتب مشهور ابن مسرّه است.^{۱۱۱} با این همه آسین پالاسیوس به خوبی می‌دانست که هیچ سند و مدرکی – یا هیچ منبع و مأخذی به غیر از استنباط‌های خود وی – وجود ندارد که مُثَبِّت این نظریه باشد. او نیز کوشید در ضمن مطالعات خود به ابنُ مَسْرَّة الْجَبَلی (۳۱۹/۹۳۱ وفات) و مکتب وی بپردازد.^{۱۱۲} وی هیچ منبع و مأخذی به دست نمی‌دهد که حاکی از آن باشد که این شیخ عارف نبوده و یک فیلسوف باطنی است که تعالیمش ملهم و متقبس از آرای امپدوکلس مجعول است. «ابن مسرّه از معتزله و باطنیه متأثر گشت و مروج عقاید و نظام فکری امپدوکلس مجعول در قلب اسپانیای مسلمان‌نشین بود و شاخص‌ترین عقیده‌اش، باور به طبقات عناصر پنج‌گانه است که جملگی از مادهٔ ازلی روحانی نشأت گرفته‌اند.»^{۱۱۳} شوربختانه در این مورد نیز آسین پالاسیوس نتوانست سند و منبع معتبری ارائه دهد که بتواند به اثبات مدّعی خویش انجامد، به این دلیل بسیار ساده که وی نتوانست به هیچیک از دو کتاب منسوب به ابن مسرّه – کتاب الحروف و کتاب التبصره – دست یابد زیرا به هنگام تدوین کتاب خود، هنوز کشف نشده بودند. همان طور که پرفسور استرن Stern به صراحت تأکید کرد و در سال‌های بعد، در خلال مقالهٔ محققانه‌ای با این نظریهٔ آسین پالاسیوس به بحث و انتقاد نشست^{۱۱۴}، دلایل و براهین آسین در حقیقت بر هیچ چیزی مبتنی نیست مگر یک اشارهٔ بسیار کوتاه از

۱۱۱. هانری کربن، تاریخ فلسفهٔ اسلامی، پاریس، ۱۹۶۸، ص ۳۱۱ که در آنجامی گوید ابن العریف به طریقتی در آمد که مؤسس بر عقاید و آرای ابن مسرّه بود؛ و آسین پالاسیوس، *Obras escolgidas* ج ۱، ص ۱۴۴. (مترجم فارسی باید بگوید که کتاب هانری کربن به فارسی در آمده است، هانری کربن: تاریخ فلسفهٔ اسلامی، ج ۱، ترجمهٔ اسدالله مبشری، امیر کبیر، ۱۳۵۹ ش، ص ۲۹۲ به بعد.)
 ۱۱۲. *Obras escolgidas*، ابن مسرّه، مادرید، ۱۹۴۶ م (مترجم فارسی باید بگوید این تحقیق پالاسیوس به فارسی ترجمه شده است، آسین پالاسیوس: ابن مسرّه، ترجمهٔ فریدالدین رادمهر، نشر مرکز، ۱۳۸۵ ش.)
 ۱۱۳- همان/ ۱۱۳

۱۱۴. S.M. Stern ابن مسرّه یک پیرو امپدوکلس مجعول، در *Sctas do iv Congresso de estudos arabes e islamico* کمبرا و لیسبون، ۱۹۶۸، و لیدن ۱۹۷۱، ص ۳۹-۳۲۵ و نیز چاپ مجدد در استرن: تفکرات عبرانی و عربی در قرون وسطی، لندن، ۱۹۸۳.

مورخ عرب، ابن سعد القرطبی (۱۰۷۰/۴۰۲ وفات) که فاش می‌سازد نفوس معلومی از باطنیه نظیر ابن مسرّه بودند که با آموزه امیدوکلّس آشنایی داشتند. اساس نظام فکری ابن مسرّه که آسین پالاسیوس تواقست به برخی از آراء و عقاید وی دست یابد، مآخوذ از دو فقره از کتاب فتوحات مکیه اثر ابن عربی بود که به آنها ارجاع داده است.^{۱۱۵} استرن شخصاً اعتقاد راسخ و مدلل داشت که شیخ الجبلی بیش از آنکه فیلسوفِ نوافلاطونی باشد، عارفی است که اصول عقاید خویش را از اهل تصوف گرفته است. اما بحث و جدل هنوز به پایان نرسید، و باید منتظر پژوهش‌های شگرف آینده می‌بودیم تا اطلاعاتی افزون بر این، به دست آید و نوری مناسب بر ابهامات این بحث بیافکند، تا بتوانیم جانب این یا آن گیریم. این مهم آسان‌تر گشت زمانی که به سال ۱۹۷۲م دکتر کمال ابراهیم جعفر دو رساله از ابن مسرّه را کشف کرد، یعنی کتاب خواص الحروف و کتاب الاعتبار - که تا آن موقع به نام کتاب التبصره شهرت داشت. از بحث مطوّلی که وی در خصوص کشف این کتب فراهم آورده است^{۱۱۶} معلوم می‌گردد که اگر چه بی تردید، یافتن لحن نوافلاطونی آثار ابن مسرّه (که البته چندان بی تأثیر در میراث ادبی و فلسفی اهل تصوف نیست و هر کسی به خوبی می‌تواند به چنین استنتاجی دست یابد^{۱۱۷}) سخت نیست، مع هذا اثبات اقتباس صریح و بی‌واسطه تمایلات ابن مسرّه از تعالیم و عقاید امیدوکلّس مجعول، بسیار دشوار است، زیرا منابع موجّه و موثق، به اصطلاح، حاوی عناصر «فلسفه باطنیه» است. تفکر نوافلاطونی ابن مسرّه بنفسه حیرت‌انگیز نیست؛ نفوذ آراء و عقاید نوافلاطونیان به قبل از وی باز می‌گردد و به خوبی در محافل علمی رواج داشت، بالاخص در اثر

۱۱۵. فتوحات ج ۱، ص ۱۴۹ و ج ۲، ص ۵۸۱ و نیز موریس، لیستی از منابعی به دست می‌دهد که به ابن مسرّه ارجاع کرده‌اند. این لیست در مقاله طولانی کمیاب با عنوان ابن مسرّه، بازبینی منابع اولیه، آمده است که نویسنده آن در نهایت محبت آن را به من نشان داد.

۱۱۶. مجله کلیة التربية، مقاله نسخ خطی ابن مسرّه المفقود، ج ۳، ۱۹۷۲ ص ۲۷ تا ۶۳.

۱۱۷. مترجم فارسی کتاب باید بیافزاید که این نکته در سنوات اخیر به خوبی محل اعتناء قرار گرفته است، یعنی تأثیر مکتب نوافلاطونی بر آراء اهل تصوف مشهود و مثبت شده است، برای نمونه بنگرید به مرقت عزت بالی: افلوطن و النزعة الصوفية في فلسفته، مکتبة الانجلو، قاهره،

منحول و موصوف به اثولوجیا یا الهیات ارسطو که آسین پالاسیوس در تصحیح و بازیابی آن همت گماشته بود — لا اقل باید گفت قصد آن داشت — منعکس است، اما در مورد ابن مسرّه حدسی است بسیار غریب.^{۱۱۸}

حقیقت غایی ماجرا این است: این را انکار نتوان کرد که ابن عربی با آثار و عقاید ابن مسرّه آشنا بود و به آن عمل نیز می‌کرد، تا آنجا که او را «یکی از بزرگترین مشایخ طریقت در مضامین و معارف و اصطلاحات و مقامات و مواجید» می‌دانست.^{۱۱۹} ابن عربی دقیقاً دوبار در فتوحات و یکبار در کتاب المیم به وی اشاره می‌کند، و در این کتاب اخیر، با عطف به کتاب «اسرار علم الحروف» اظهار می‌دارد که او از سر حوصله در آینده به این موضوع دربارهٔ عقاید ابن مسرّه خواهد پرداخت.^{۱۲۰} از این سه متن (که باید بر اینها البته اشارهٔ اجمالی و مختصر ابن عربی را در فصوص الحکم نیز بیافزاییم^{۱۲۱}) آنکه صریح‌تر از همه به این تصوّر دامن می‌زند که ابن عربی تحت تأثیر ابن مسرّه بود، فصل سیزدهم فتوحات است که در آن، وی به شرح جزئیات عرش و عقل و نفس الفلک می‌پردازد. اما ابوالعلاء عقیفی به طور عالمانه و صحیحی نشان داد که عقاید نوافلاطونی شیخ الاکبر بسیار نزدیک‌تر است به اخوان الصفاء تا آرای نوافلاطونی ابن مسرّه.^{۱۲۲} حقیقت این است که رسائل اخوان الصفاء که تقریباً در نیمهٔ دوم قرن دهم/چهارم نوشته شده است^{۱۲۳} — مدت‌ها پیش از روزگار

۱۱۸. دربارهٔ تأثیر افکار نوافلاطونی بر اندیشهٔ مسلمانان بنگرید به Netton، مسلمانان پیر و مکتب نوافلاطونی، مقدمه‌ای بر تفکر اخوان الصفاء، لندن، ۱۹۸۲.

۱۱۹. فتوحات ج ۱، ص ۱۴۷.

۱۲۰. کتاب المیم و الواو و النون، رسائل، ص ۷ (مترجم فارسی باید این متن را از همین منبع در اینجا نقل کند: فکلما علی اسراره کطریقه ابن مسرة الجبلی و غیره لا علی خواصه فان الکلام علی خواص الاشياء یؤدی الی تهمة صاحبه و الی تکذیبه فی اکثر الاوقات، اما تهمة فی دینه فهو ان یکون من اهل الکشف و الوجود فیلحق باهل السحر و الزندقة و ربما یکفر فهو یتکلم علی الاسرار الی اودعها الله فی موجوداته.م.) ۱۲۱. فصوص الحکم ج ۱، ص ۸۴.

۱۲۲. عقیفی، فلسفهٔ عرفانی محیی‌الدین ابن عربی، لندن، ۱۹۶۴، ص ۱۸۲. برای نفوذ افکار نوافلاطونی بر آرای ابن عربی، بنگرید به صفحات ۱۲۱ و ۱۸۳ همان کتاب.

۱۲۳. در مورد اخوان الصفاء بنگرید به دکتر نصر، مقدمه‌ای بر تعالیم کیهانی در اسلام، کمبریج، ۱۹۶۴، و نیز Yves Marquet فلسفهٔ اخوان الصفاء، الجزیره، ۱۹۷۵.

ابن عربی در محافل فیلسوفان و صوفیان، هر دو، در تدلس رواج تام داشت، و در آنجا با توفیق بسیاری روبرو گشت. به رغم این واقعیت که ابن عربی به نظر نمی آید هرگز مستقیماً به رسائل اخوان الصفاء رجوع کرده باشد، با این وصف، تشابهات و قرانات بسیاری میان تعالیم وی و عقاید اخوان الصفاء در مباحث متنوع و روشن و دقیقی - نظیر نفس نباتی^{۱۲۴} - وجود دارد که حاکی از نفوذ مستقیم آنها بر تفکرات ابن عربی است.

همطراز با مکتب عرفانی المریه - که به طور ملموسی مهر تثبیت خود را بر صوفیان اندلسی حک کرده و خصیصه و اصالتی به آن بخشید که منحصر به فرد است - با مکتب عرفانی دیگری نیز روبرو هستیم. این گرایش عرفانی خصوصاً ریشه در مغرب داشت و اقطاب و شیوخ آن ابو یغزی (۵۷۲/۱۱۷۷ وفات) و ابن جریر (۵۵۹/۱۱۶۳ وفات) و متأخرتر از این دو، شیخ ابو مدّین می باشند.^{۱۲۵} در این مورد پرسش از وجود مکتب و نظایر این نمی توان کرد؛ نام اولیاء این گرایش عرفانی به هیچ تعلیم خاصی پیوند نخورده است یا حتی نوشته خاصی منسوب به آنان وجود ندارد، خصوصاً منسوب به شیوخ برجسته و تأثیرگذار آن، که بر معاصران خویش نفوذ شگرفی داشتند، چنانکه حتی تا امروز نیز در زمره معززترین اولیای مغرب به شمار می روند. این مطلب به نحو خاص در مورد ابن یغزی صادق است.^{۱۲۶} او یک برابر بود که حتی نمی توانست نام خود را درست به زبان عربی ادا کند، ولی صاحب کرامات و قوای فوق العاده ای بود که ابن عربی خود به چشم خویش دیده بود^{۱۲۷} و نزد اهل مغرب مشهور بود. ظاهراً وی می توانست افکار مردم را بخواند و بر قلوبشان اشراف

۱۲۴. عقیفی، فلسفه عرفانی، ص ۱۲۱.

۱۲۵. البته بر این دو جریان باید سومی نیز افزود که البته فروع کمتر ولی اصیل تری داشت، که در روزگار ابن عربی، شروع به نضج کرد که با ابو عبدالله الشوطی و شاگرد معروفش، ابن المرّا (۶۱۱/۱۲۱۴) شروع گشت. در مورد این دو نفر بنگرید به ماسینیون، مصائب حلاج، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۰۹ و درمنگهام، *Le Culte des saints en Islam maghrebin*، پاریس، ۱۹۸۲، ص ۹۵-۸۹.

۱۲۶. درباره ابو یغزی بنگرید به تشوف، ۷۷ و ۲۱۳؛ و درمنگهام، همان پیشین، ص ۵۹ به بعد.

۱۲۷. فتوحات ج ۴، ص ۵۱-۵۰ و نیز ج ۲، ص ۶۳۷.

یابد و بالاتر از این، بر وحوش و حیوانات چیره بود. ابن حرزهم که تادلی او را فقیه و حافظ قرآن می خواند^{۱۲۸}، عالم تر از وی بود. او آثار المحاسبی را خوانده بود و احترام زایدالوصفی برای احياء علوم الدین غزالی قائل بود. بر طبقه گفته تادلی، به نظر می رسد ایامی چند را در زندان به اسارت سپری کرد.

این گرایش صوفیانه با ابو مدین شناسا گشت و در مغرب مکانتی منحصر به فرد یافت و سیمای واقعی خویش را نشان داد. اگر چه وی در اشبیلیه می زیست ولی قبل از آن، مدتی در فاس مقیم بود و در آنجا به مصاحبت ابو عبد الله دقاق نایل گشت، دقاق صوفی شهیری است که اغلب ارباب تذکره به ذکرش پرداختند و به نظر می آید ابو مدین به دست وی خرقة بر تن کرد.^{۱۲۹} در فاس وی ابن حرزهم را ملاقات کرد و به وی مطالعه آثار المحاسبی و غزالی را توصیه کرد و افزون بر این، شاگرد ابو یعزی شد. بعد از مراجعت از زیارت مکه که به احتمال بسیار، در اینجا با عبدالقادر گیلانی (۵۶۰/۱۱۶۵) ملاقات کرد، در بجایه سکونت گزید.^{۱۳۰}

معدود مریدان ابو مدین - برخی از آنان که تعالیم وی را به شرق بردند و رواج دادند^{۱۳۱} - به ترویج مقام وی کوشیدند و مزار وی زیارتگاه بسیاری از صوفیان در شرق و غرب گشت.^{۱۳۲} این نکته حائز اهمیت است که تا کنون هیچ مطالعه تطبیقی عمیقی در خصوص چنین چهره برجسته ای در تصوّف مغرب صورت نگرفته است. ابن عربی شیوخ بسیاری داشت و از همگی ایشان یاد کرده است که اغلب مریدان

۱۲۸. تشوف، ص ۵۱ و ۱۷۳-۱۶۸.

۱۲۹. درباره دقاق بنگرید به بل، sidi Bou Medyan et son maitre Ed/Daqqaa a Fes در مطالعات شرقی، پاریس، ۱۹۲۳، ج ۱، ص ۶۸-۳۱. در مورد خرقة نیز با ذکر جزئیات بیشتر بنگرید به فصل ۶۶ همین کتاب.

۱۳۰. درباره ابو مدین بنگرید به تشوف، ص ۱۶۲ و ۳۲۶-۳۱۹. و انس الفقیر و عز الحقیق، رباط، ۱۹۶۵؛ دائرة المعارف اسلامی، ویرایش ۲، ذیل ابو مدین، در منگهام، *Culte des saints* ص ۸۶-۷۱ و نیز *Vies des saints musulman* پاریس، ۱۹۸۳، ص ۲۶۳-۲۴۹.

۱۳۱. بنگرید به ص ۲۷ و ۲۸ مقدمه Gril بر رساله صفی الدین بن ابی المنصور.

۱۳۲. شایان تأکید است که ابن عربی سعی کرد او را در میان محافل صوفیان شرقی از طریق آثارش که ملهم از افکار ابو مدین بود، شناسا سازد.

ابو مدین بودند: یوسف الکومی، عبدالعزیز المهدوی، عبدالله القوروی و بسیاری دیگر که به زودی خواهیم شناخت.^{۱۳۳} اشارات وی در خلال آثارش به این صوفیان ساکن بجایه بیش از آن است که بتوان در این فهرست مختصر جای داد. با این همه، یک مطالعه گذرا و اجمالی در آثار ابن عربی نشان می‌دهد که از همه صوفیانی که نامشان را برده است، این فقط ابو مدین است - با اینکه حتی او را ندید - که در غالب موارد به وی ارجاع می‌دهد.^{۱۳۴} این ارجاعات تنها به تأثیری که ابو مدین و مریدانش بر وی گذاشتند، اشاره ندارد، بلکه افزون بر این، این نکته را عیان می‌سازند که آنان در تکوین آراء وی سهم بودند و این مطلب را به زودی تفصیل خواهیم داد.

در مجموع، شکی نتوان داشت که ابن عربی تحت تأثیر عناصری از تعالیم نمایندگان هر دو مکتب بزرگ - یکی اندلس و دیگری مغربی - بود و عین مرقومات ابن عربی در غالب موارد شاهد این مدعا است. حجم فوق العاده زیاد نوشته‌های وی و نیز تنوع و فیر آنها و مجموعه مضامینی که وی به بسط و تفصیل آنها پرداخته است، هر نوع کوشش در تخمین و ارزیابی حدود و ثغور تأثیر هر مکتب را بسیار دشوار می‌سازد (خصوصاً در محدوده این پژوهش مختصر چنین کاری غیر ممکن است). بالاخص به سبب افکار خاصی که به صوفیان اندلسی نسبت می‌یافت. و البته با عطف به گرایش‌های خاص هر یک از شیوخ وی، آنان خود را محدود به ابن عربی و منحصر به تربیت وی نساختند، ولی تنها به او بود که اسرار نهانی غیب را تعلیم دادند. آنان در خلال وصایای خویش به وی فرمان دادند که در طی اعمال و مراقبت‌های عرفانی خود بکوشد و در این راه به وی یاری کردند که بر موانع دشواری فائق آید که در سیر و سلوک سالکی قرار داشت که در پی کبریت احمر بود.

۱۳۳. برای فهرست کاملی از این اشارات ابن عربی به این گرایش عرفانی در غرب اسلامی بنگرید به ضمیمه ۲.

۱۳۴. برای مثال بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۱۸۴ و ۲۲۱ و ۲۴۴ و ۲۸۰ و ۴۴۸ و ۴۸۰ و ج ۲، ص ۲۰۱ و ۲۲۲ و ۲۳۲ و ج ۳، ص ۹۴ و ۱۱۷ و ۳۹۶ و ج ۴، ص ۵۰ و ۱۴۱ و ۱۹۵ و ۲۶۴: التدبیرات الالهیه نشر نیبرگ، ۱۹۱۹ ص ۱۲۶ و ۱۵۸ و موانع النجوم، قاهره، ۱۹۶۵، ص ۸۹ و ۱۴۰.

شیوخ اشبیلیه

بعد از ابو مدین، شیخی که احتمالاً بیش از همه، ابن عربی در آثار خویش از او یاد می‌کند، ابوالعباس العریبی است.^{۱۳۵} بی شک ابن عربی اوقات گرانبهائی را در مصاحبت این فرد امّی از منطقه علیا در الغرافه سپری کرده بود^{۱۳۶} و این مصاحبت، اثری عمیق در وی گذاشت. این نیز بدیهی است که در میان وصایای ابن عربی که ابن سودکین در شرح خود به نام کتاب وسائل السائل نوشته است، به اقتباس هائی از آراء ابوالعباس العریبی اشاره دارد. برای مثال دعای زیر که ابن عربی از زبان خود تلاوت می‌کند «ربی ارزقنی شهوات الحبّ لا الحبّ»^{۱۳۷} از این جمله است.

این تأثیر شگرف که بالاخص در آثار دوران اولیه ابن عربی مشهود است و در قضیه ذکر که تنها باید اسم الله را به کار برد^{۱۳۸}، سخت شگفت‌آور است. در ابتدا، العریبی شیخ اوّل وی به شمار می‌رفت و نخستین مرشد او بود؛ ارتباطی که همیشه نشانه خاصی در تصوّف محسوب می‌گردد (دست ارادت به وی داد). دوم اینکه – این احتمالاً مؤثرترین عامل از تمامی عوامل به شمار می‌رود – العریبی در مقام عبودیت منزل داشت. «شیخ ما ابوالعباس العریبی از ناحیه علیا در غرب اندلس، بود و نخستین شیخی بود که به خدمتش رسیدم و از محضرش بهره بردم، قدمی راسخ در این باب، یعنی عبودیت داشت.»^{۱۳۹} اینک از منظر ابن عربی مقام عبودیت فراتر و برتر از همه مقامات دیگر است. این همان مقامی است که هر سالکی می‌باید مشتاق آن باشد و آن را مقصد ادراکات روحانی خویش قرار دهد، زیرا عبودیت رجعت به مقام اصلی را

۱۳۵. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۶ و ۲۲۳ و ۲۴۴ و ۳۲۹ و ج ۲، ص ۱۷۷ و ۲۲۴ و ۳۲۵ و ۶۸۷ و ج ۳، ص ۲۰۸ و ۵۳۲ و ۵۳۹ و ج ۴، ص ۸۹ و ۲۴۳ و ۴۸۲ و ۴۹۷

۱۳۶. امروزه علیا را Loule می‌نامند که نزدیک سویل در پرتغال است.

۱۳۷. کتاب وسائل، ص ۴ و فتوحات ج ۲، ص ۳۲۵.

۱۳۸. فتوحات ج ۳، ص ۲۹۸ و ۳۰۰.

۱۳۹. فتوحات ج ۳، ص ۵۳۹ (متن: شیخنا ابوالعباس العریبی من العلیا من غرب الاندلس و هو اوّل شیخ خدمته و انتفعت به، له قدم راسخة فی هذا الباب باب العبودیة. در ضمن باید اشاره کنم که در متن مزبور به جای العریبی به اشتباه العرینی آمده است. م.)

عیان می‌سازد: رجعت به عدم وجودی خلق یا مخلوق. هر کسی که به عرفان مقام عبودیت نایل گردد، خود را از ربوبیتی عاری ساخته است که در واقع از آن خداست اما مردان عامی و عادی به تکبر و انانیت خویش، آن را برای خود ادعا می‌کنند. بر طبق گفته ابن عربی مقام چنین شخصی همانند سنگی است که هر جا افکنند، همانجا افتد: او عبدالله یا بنده خداست. به تعبیری شاید بتوان گفت که کلّ تعالیم ابن عربی که در مرقوماتش تجسم می‌یابد، بتمامه معطوف به ارشاد «اولاد روحانی» اوست (ما در آتیه خواهیم دید که چرا کلمه اولاد بیشتر از کلمه ابناء به کار می‌رود) تا به مقام عبودیتی واصل گردند که العریبی او را بدان دلالت کرده بود. «بنده محض خدا باش.... این همانی است که شیخ و استاد من ابوالعباس العریبی - خدایش بیامرزد - مرابدان وصیت فرمود»^{۱۴۰} بعداً ملاحظه خواهیم کرد تنها مردمانی که در غایت مرام به مقام عبودیت نایل گشته‌اند، اهل ملامت یا ملامیه می‌باشند.

عاقبت، این حقیقت هست که شیخ العریبی به تعبیری باعث نخستین ملاقات میان ابن عربی و خضر شد، خضری که معلّم اسرار الهی به حضرت موسی بود: خضر، شیخ بی شیخ و واقف علم لدنی است.^{۱۴۱} این نخستین ملاقات در اشبیلیه در زمانی که ابن عربی فقط نوجوانی بیش نبود، رخ داد و نخستین بار از سلسله دخالت‌های روحانی بود که خضر در تقدیر روحانی ابن عربی اعمال کرد و خرقة تلوین به نام خرقة خَضِرِیه را که حاوی بَرَکاتِ أَنْفَاسِ خضر بود، در وی پوشاند: این ملاقات نخست در اشبیلیه به سال ۵۹۲ ق و بعدها در موصل به سال ۶۰۱ ق صورت گرفت.

قبل از آنکه روایت این نخستین دیدار با خضر گفته آید، شایان ذکر است که در آن موقع، محیی‌الدین فقط حدود بیست سال سن داشت، یعنی درست زمانی که مصاحب العریبی بود. به تعبیر خود ابن عربی این مصاحبت در بدایت امر (بدایة الامر) به وقوع پیوست. او به سبب جوانی خویش اعتذار می‌طلبد - یا لا اقلّ این چنین توضیح

۱۴۰. فتوحات ج ۴، ص ۴۸۲ (متن: کن عبدا محضا.... کذلک بهذا اوصانی شیخی و استاذی ابوالعباس العریبی رحمه الله. م.)

۱۴۱. برای خضر بنگرید به دائرة المعارف اسلامی ویرایش ۲، و ماسینیون، Opera minora ج ۱، ص ۱۶۱-۱۴۲ و نیز کُربن، تخیل خلاق، ص ۶۳-۵۳.

می‌دهد - و از ترک ادبی که کرده است، استغفار می‌کند. او هنوز از حقایقی که باید درباره نحوه رفتار شایسته‌ای که باید میان شیخ و مرید انجام پذیرد، بسیار فاصله داشت، و باید آن را می‌آموخت. «ماجرا این بود که میان شیخ ما ابوالعباس العریبی - که خدایش بیامرزد - و من در خصوص این مسأله اختلاف افتاد که شخصی که حضرت رسول به ظهورش بشارت داده است، کیست و شیخ به من فرمود: او فلان بن فلان است. و بعد شخصی را نام برد که به اسم می‌شناختم ولی هرگز او را ندیده بودم اما پسر عمه‌اش را می‌شناختم. من در پذیرفتن این امر متوقف ماندم و گفته او را قبول نکردم زیرا به بصیرت امر او را می‌دانستم. و شکی نبود که شیخ در خصوص فلانی از رأی خویش باز نمی‌گشت و البته در باطن ضمیر، سخت رنجور شد و من این را نفهمیدم زیرا من در آن موقع در بدایت امر قرار داشتم. از پیش شیخ رفتم و به سوی منزل روانه شدم. در میان راه شخصی را دیدم که نمی‌شناختم، نخست او به من سلام کرد، سلامی گرم و مُشفقانه، و به من گفت: ای مُحَمَّد! شیخ تو ابوالعباس العریبی در آنچه در خصوص فلانی گفته است، راست می‌گوید و سپس نام شخصی را که ابوالعباس العریبی یاد کرده بود، بر زبان راند. به وی گفتم: بله پذیرفتم و آنچه را می‌خواست به من بفهماند، دریافتم. بی‌درنگ به نزد شیخ باز گشتم تا آنچه بر من رفته بود به وی باز گویم. همین که بر وی رسیدم به من گفت: ای اباعبدالله! آیا نیاز است که وقتی به ذکر مطلبی می‌پردازم و تو از قبول آن سرباز می‌زنی، خضر بر تو آید و به تو باز گوید که فلانی صادق است در آنچه گفته است. از کجا که چنین چیزی در هر مسأله‌ای که قبولش برایت دشوار گردد، پیش نیاید؟ عرض کردم: باب توبه باز است؟ فرمود: توبه تو را پذیرفتم.» ۱۴۲

۱۴۲. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۴ (متن: وذلک ان شیخنا ابوالعباس العریبی رحمه الله جرت بینی وینه مسأله فی حق شخص کان قد بشر بظهوره رسول الله (ص) فقال لی هو فلان بن فلان. و سمی لی شخصا عرفه باسمه و ما رأیته ولکن رأیت ابن عمته فرما توقفت فیه و لم آخذ بالقبول اعنی قوله فیه لکونی علی بصیرة فی امره و لا شک ان الشیخ رجع سهمه علیه فتأذی فی باطنه و لم اشعر بذلک فانی کنت فی بدایة امری، فانصرفت عنه الی منزلی فکنت فی الطریق فلقینی شخص لا اعرفه فسلم علیّ ابتداء سلام محب مشفق و قال لی یا مُحَمَّد صدق الشیخ ابوالعباس فیما ذکر لک عن فلان و سمی

ابن عربی در جای دیگری از فتوحات بار دیگر به ابن رویداد رجوع می‌کند، اما این بار آنچه در وصف خضر در سنت و حدیث مرسوم است، و برخی از جزئیات دیگر را نیز به دست می‌دهد. «و همین‌طور خضر اسمش، یَلِیا بن مَلِکان است... خضر در لشکری بود و امیر لشکر به وی فرمان داد تا برای لشکری پی آب رود زیرا لشکر دچار کمبود آب بود. او در پی آب، به چشمه حیات ابدی رسید و از آن نوشید و تا امروز نیز زنده است. به خاطر آب حیات که نوشیده است کسی نتواند او را شناخت. او را در شهر اشبیلیه دیدم و به من یاد داد که در هر مسأله‌ای تسلیم شیخ باشم و با وی نستیزم زیرا در آن موقع با شیخ خودم بر سر مسأله‌ای اختلاف داشتم و با وی جدل می‌کردم. و از نزد او خارج شدم. خضر را در قَوْسُ الْحَنِيَّةِ^{۱۴۳} دیدم و به من فرمود که در این بحث، تسلیم شیخ باشم. به نزد شیخ باز گشتم و همین که به وی رسیدم پیش از آنکه سخنی باز گویم فرمود ای محمّد! آیا نیاز به آن است که در هر مسأله‌ای که با من اختلاف داری، حاضر شود و به تو سفارش کند که تسلیم شیوخ گردی. عرض کردم ای آقای من، آیا او خضر بود که مرا سفارش کرد؟ فرمود آری. عرض کردم حمد از آن خداست که بهره‌ای بردم و با این همه، مطلب چنان نیست مگر آن‌طور که گفتم. بعد از مدتی نزد شیخ رفتم و دیدم که از رأی سابق خویش در آن بحث، باز گشته است و به قول من رسیده است. به من گفت من اشتباه کردم و تو راست می‌گفتی. عرض کردم ای آقای من، در آن موقع این را می‌دانستم زیرا خضر مرا به تسلیم نزد شیخ سفارش می‌کرد نه به اینکه حضرتت در آن بحث راست می‌گفتی؛ اما پذیرفتم زیرا بحث ما از احکام مشروع نبود که سکوت در آن شایسته نباشد، لذا شاکر خدایه؛ و شیخ از

→ لَنَا الشَّخْصُ الَّذِي ذَكَرَهُ أَبُو الْعَبَّاسِ الْعَرَبِيُّ فَقُلْتُ لَهُ نَعَمْ وَ عَلِمْتُ مَا أَرَادَ وَ رَجَعْتُ مِنْ حِينِي إِلَى الشَّيْخِ لَا عَرَفَهُ بَمَا جَرَى، فَعِنْدَ مَا دَخَلْتُ عَلَيْهِ قَالَ لِي يَا أَبَا عَبْدِ اللَّهِ احْتَاجُ مَعَكَ إِذَا ذَكَرْتُ لَكَ مَسْأَلَةً يَقِفُ خَاطِرُكَ عَنْ قَبُولِهَا إِلَى الْخَضِرِ يَتَعَرَّضُ إِلَيْكَ يَقُولُ لَكَ صَدَقَ فَلَنَا فِيمَا ذَكَرَهُ لَكَ وَمِنْ أَيْنَ يَتَّفِقُ لَكَ هَذَا فِي كُلِّ مَسْأَلَةٍ تَسْمَعُهَا مِنِّي فَتَتَوَقَّفُ فَقُلْتُ إِنَّ بَابَ التَّوْبَةِ مَفْتُوحٌ فَقَالَ وَ قَبُولُ التَّوْبَةِ وَاقِعٌ م. (۱۴۳. آسین پالاسیوس (*Islam cristianizado* ص ۵۰) این کلمه را به بازار ترجمه می‌کند. احتمالاً او قوس را سوق خوانده است ولی این ترجمه کلمه دیگر یعنی حنیه را دشور می‌کند. باید گفت در حقیقت این اسم محله‌ای است که مسجدی به همین نام در آن وجود داشت. فتوحات ج ۱، ص ۳۳۱.

حقیقتی که برایش گفتم شاد شد.» ۱۴۴

فارغ از این حقیقت که این حادثه منجر به ملاقات ابن عربی با خضر نبی شد، افزون بر این، گواه بر طبیعت متناقض ارتباط میان شیخ - مرید در قضیه ابن عربی نیز هست. انکار نباید کرد که وی حتی به اصلی ترین آدابی که مرید باید در محضر شیخ خود مراعات کند، بی اعتناء بود و حتی با وی مشاجره نیز می کرد، زیرا مسأله مزبور، اهمیت فرعی داشت و مربوط به اصولی نمی شد که شریعت در خطر باشد. موضوعی که ابن عربی به سبب آن با شیخ خود مشاجره و مخالفت می کرد آشکارا مربوط به تعیین مهدی بود که رجعت وی را حضرت محمد بشارت داده است و اینکه عربی گمان می کرد که این مهدی را در یکی از معاصران خویش یافته است. از روایت دوم چنین بر می آید که اگر ابن عربی در روش خود دچار اشتباه گشته است، ولی در اصل مطلب، راست می گفت و صحیح فکر می کرد. به همین سبب است که خضر به وی نگفت که اشتباه می کند بلکه فقط به او گفت باید تسلیم شیخ گردد. این بخشی از سفارشی بود که ابن عربی به طور کامل آن را مجری داشت زیرا اگر چه او از روش خود توبه کرد ولی از حرف خویش عدول نکرد و به قول خودش (با این همه حق با من بود!). ابن عربی به عنوان مرید، در مقامی پائین تر از شیخ العریبی است و دست ارادت به وی داده است و لذا ملزم به اطاعت از اوست. اما به عنوان عارف، به بصیرت، مطلب

۱۴۴. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۶ (متن: و کذلک خضر واسمه بلیا بن ملک... کان فی جیش فبعثه امیر الجیش یرتاد لهم ماء و کانوا قد فقدوا الماء فوق بعین الحیاة فشرب منه فعاش الی الآن و کان لا یعرف ما خصّ الله به من الحیاة شارب ذلک الماء و لقیته باشبیلیة و افادنی التسلیم للشیوخ و ان لا انازعهم و کنت فی ذلک الیوم قد نازعت شیخا فی مسألة و خرجت من عنده فلقیت الخضر بقوس الحنیة فقال لی سلم الی الشیخ مقالته فرجعت الی الشیخ من حینی فلما دخلت علیه منزله فکلمنی قبل ان اکلّمه و قال لی یا محمد احتاج فی کل مسألة تنازعنی فیها ان یوصیک الخضر بالتسلیم للشیوخ فقلت له یا سیدنا ذلک هو الخضر الذی اوصانی قال نعم قلت له الحمد لله هذی فائدة و مع هذا فما هو الامر الا کما ذکرک لک فلما کان بعد مدة دخلت علی الشیخ فوجدته قد رجع الی قولی فی تلك المسألة و قال لی انی کنت علی غلط فیها وانت المصیب فقلت له یا سیدی علمت الساعة ان الخضر ما اوصانی الا بالتسلیم ما عرفنی بانک مصیب فی تلك المسألة فانه کان یتعین علی نزاعک فیها فانها لم تکن من الاحکام المشروعة التي یحرم السکوت عنها و شکرت الله علی ذلک و فرحت الشیخ الذی تبین له الحق فیها.م)

را یافته بود و حقیقت را می‌دانست و بر زبان رانده بود و از این حیث بسی یرتر از شیخ خود رفته بود.

ارزش تصریح دارد یکبار و برای همیشه و در همینجا: این رفتار، همانی است که باید در سرشت مبهم و دوپهلوی رفتار ابن عربی با شیوخ مد نظر داشت. این ابهام به طور کامل حتی با مطالعه بسیار سطحی و عجولانه حکایاتی که در تذکره شیوخ خویش در کتاب روح القدس و درة الفاخره فراهم آورده است، پیدا است. اگر به متون خود ابن عربی بازگردیم و فقط آنها را ملاک قرار دهیم، این چنین رفتار ابهام‌گونه را به دو سبب انجام می‌داد: یکی آنکه او عاشق افسانه‌ها و کراماتی است که از همان اوانِ عمر خویش با آنها سر و کار داشت و در عین حال او را به سالکی خاص مبدل می‌ساخت. دو دیگر آنکه، این کار نتیجه رفتاری بود که می‌بایست در ضمن حوزه ولایت انجام می‌داد. در مورد ابن عربی، سلوک - سلوک، طی مراحل منظم و با قاعده‌ای است که باید تحت ارشاد شیخ صورت پذیرد - با هیچیک از حوائج شخص وی، ملازمت نداشت که بتواند بر ادراکات روحانی و معارف الهی وی بیافزاید، زیرا همانقسم که پیش از این ملاحظه کردیم، او در همان بدو سلوک خویش بدان نایل شده بود. ابن عربی زمانی که به ملاقات العریبی رفت، به ظاهر یک مُریدِ میندی و سالکی نوآموز بود. اما هر چقدر هم که استعداد شگرفی داشت و هر چقدر هم که عارف تمام عیاری بود، می‌باید تحت ارشاد و تربیت شیخی قرار گیرد، کَالْمَيْتِ بَيْنَ يَدَيِ الْغَسَّالِ^{۱۴۵} تا او را به علوم و فنونی بیاراید که بتواند هم شیخ حقیقی مریدان خویش باشد و هم نفس خود را بهتر بشناسد. به عبارت دیگر در قضیه شیخ الاکبر حاق مطلب این است که وی به عنوان یک مرید می‌بایست تسلیم امر شیخ باشد ولی چنین تسلیمی در امر معرفت او را بسنده نبود. به این سبب که وی در مورد این رفتار خاص خود، مدعی بود که سخن از «ماوراء مقولات» می‌گوید و تنها کسی که می‌توانست در این

۱۴۵. من در اینجا به قضیه اویسیه اشاره دارم یعنی آنان که به وسیله شیوخی رشاد می‌یابند که شیخ، دهه‌ها قبل و حتی قرن‌ها قبل مرده است. مثال بارز این ماجرا ابوالحسن خرقانی (۴۲۵/۱۰۳۴ وفات) است که تحت ارشاد ابویزید بسطامی قرار داشت. بنگرید به جامی، نفحات، ص ۲۹۸ و نیز مقاله Bruijin در دائرة المعارف اسلامی ویرایش ۲، و نیز نوشته لمبرت در ایرانیکا ذیل خرقانی.

خصوص به وی پاسخ گوید، حضرت محمد بود. به این تعبیر شاید بتوان گفت که در حقیقت ابن عربی شیخی نداشت. حداقل این است که در این دوره از حیات ابن عربی که به آن می‌پردازیم او خاطر نشان می‌کند که در آن زمان، بالقوه و بعدها، به طول کامل تر و بالفعل، حائز اعلی درجات معارف روحانی و وافد به رتبه ولایت بود.

در این خصوص شایان ذکر است که او در ضمن رویارویی خویش با «امام شمال» یا «امام الادنی» تحت ارشاد و هدایت آنان قرار می‌گرفت. «و این امام را بر خلق، بی آنکه بدانند، دستی بود، چونان که مرا در این مورد، به مژده‌ای بشارت دادند و من در آن حال خویش، آن رانمی‌دانستم، و حال من آن موقع این بود که بر موقفی قرار داشتم و از اخبار حال خویش ممنوع بودم تا آنکه شیخی را دیدم و به من گفت جز به خدا امید مدار زیرا هیچیک از آنانی که دیدار کردی، بر تو دستی ندارند، و بدان جایگاه که تو رسیدی نرسیده‌اند، زیرا خداوند تو را به ولایت مفتخر ساخته است؛ اگر خواستی مختصری از آنچه دیدی بازگو و آن را به ایشان منتسب مساز، بلکه به خدای خویش نسبت ده، و حال این امام درست به مانند حال من بود و هر یک از آنها که دیدم به طریق خدا بودند، و یک شخص موثق بر من از این امام خبر داد و امام نیز خودش به این مورد از نفس خویش خبر داد، زمانی که نزدش بودم و در مشهد برزخ خویش با او در آن مقام جمع بودم.»^{۱۴۶}

در تشخیص و فهم کامل برای تمایز میان ابن عربی و امام الشمال (امام الادنی) ما نیاز داریم، به آنچه خود ابن عربی به صراحت درباره سلسله طبقات رهروان سلوک که در آغاز باب دوازدهم فتوحات باز گفته است، رجوع کنیم. در نوک هرم این

۱۴۶. فتوحات ج ۲، ص ۵۷۳ (متن: وله الانعام علی الخلق من حیث لا يشعرون ولقد انعم علی هذا ببشارة بشرنی بها و کنت لا اعرفها فی حالی و کانت حالی فاوقفنی علیها و نهانی عن الانتماء الی من لقیته من الشیوخ و قال لی لا تنتم الا الله فلیس لاحد ممن لقیته علیک ید مما انت فیه بل الله تولاک بعناية فاذا کر فصل من لقیته ان شئت و لا تنسب الیهم و انتسب الی ربک. و کان حال هذا الامام مثل حالی سواء لم یکن لاحد ممن لقیه علیه ید فی طریق الله الا الله هکذا نقل لی الثقة عند عنه و اخبرنی الامام بذلک عن الامام بذلک عن نفسه عند اجتماعی به فی مشهد برزخی اجتمعت به فیه. م مترجم فارسی باید بیافزاید که این امام شمال را گاهی امام ادنی و امام یسار در مقابل امام الیمین و امام الاقصی می‌خواند. م)

طبقات، چهار و تد یعنی اوتاد قرار دارند که بالاتر از اینان، قصب است که امام الشمال یا امام الادنی است و بعد امام الیمین یا امام الاقصی و غایت نیز این چهار اوتاد می باشند. این چهار تن، چهار حامی از چهار نبی دارند که در احادیث چنان ملحوظ افتاده اند که همیشه حی اند: ادریس و عیسی و الیاس و خضر. ادریس قصب است و الیاس و عیسی دو امام، و خضر نیز و تد چهارم از اوتاد است. هر یک از اقباء نابیی در جهان زیرین دارد: مردی کامل که جمله وظایف به او محول شده است. اوتاد - هم اوتاد اصیل و هم اوتاد فرعی - در زمرة «افراد» اند. «و نظیر ایشان از قرشنگان و ارواح مهیمة، که در جلال خداوند می باشند می توان دید و اینان همان ملائکه کزوین اند که در حضرت حق به اعتکاف نشسته اند، جز خودشان کسی دیگر ایشان را شناسد و نمی بیند با آنکه غیر خود را می شناسند و می بینند و به ذات ایشان دانایی ره نبرد و اینان به حقیقت، غیر خدا را نمی شناسند و جز دوست نمی بینند و در موقفی قرار نمی یابند دوست و غیر دوست را از هم باز شناسند جز خداوند، مقام اینان بین صدیقان و نبوت شرعی است که مقامی است بس بلند و رفیع.... یعنی همان مقام نبوت مطلقه.» ۱۴۷

هیچ احدی به مقامی بالاتر از مقام اوتاد دست نمی یابد. آنان تنها خدا را می شناسند و به تسبیح حضرتش مشغولند، تسبیحی که جنابش به ایشان آموخته است. ماجرای بسیار مشهور حضرت موسی با خضر (قرآن ۱۸/۸۱-۵۹) مثال بسیار مناسبی از استقلال و آزادگی اوتاد است. زمانی که ابن عربی فاش می گوید مقام وی همعنان با امام الشمال یا امام ادنی است (در حقیقت، امام اصیلی که در آن زمان خاص به اکمال آفرینش می پردازد) به وضوح مطرح می کند که هر دو گروه عیناً در زمرة «افراد» اند. در حقیقت این احتمال هست که «بشارتی» که امام به وی داده است، به مقام و مرتبت ابن عربی باز می گردد و او نیز دقیقاً به این معنا اشاره کرده است: این

۱۴۷. فتوحات ج ۲، ص ۱۹ (متن: ونظیرهم من الملائكة الارواح المهیمة فی جلال لله و هم الکرویین معتکفون فی حضرة الحق سبحانه لا یعرفون سواه و لا یشهدون سوی ما عرفوا منه یس نهم بنواتهم علم عند نفوسهم و هم علی الحقیقة ما عرفوا سواهم و لا وقفوا الا معهم و کل ما سوی الله بهذه المثابة مقامهم بین الصدیق و النبوة الشرعیة و هو مقام جلیل.... و هو مقام النبوة المطلقه. م)

مطلب می‌رساند که چرا به وی توصیه کردند که خود را به نام شیخی تسمیه نکند، زیرا «این فقط خداست که تو را در کفّ حمایتِ خویش گرفته است.»

در تأییدِ این مطلب که مرتبهٔ امام‌الشمال یا امام‌اَدْنی را در این دوران به ابن عربی عنایت کردند و ابن عربی در همین اوان با این امام ملاقات کرده است، می‌توان شواهدی یافت دالّ بر اینکه این امام کسی جز ابو مدین (۵۹۴ق) نیست. در واقع ابن عربی در چندین موضع از آثار خویش فاش می‌گوید ابو مدین همان امام‌الشمال یا امام‌ادنی است و عاقبت نیز، یک یا دو ساعت قبل از مرگش به رتبهٔ قطب نایل شد و جانشینِ قطبِ پیشین گشت.^{۱۴۸} ابن عربی اظهار می‌دارد که این مطلب را در خلال مکاشفه‌ای از بایزید بسطامی خبر گرفته است.^{۱۴۹} و افزون بر اینها، مطلب فوق از روایتی که وی به دست می‌دهد، معلوم است زیرا در آن روایت باز می‌گوید که وی هرگز این امام را ندیده است مگر در عالمِ ارواح. اینک همانطور که در عالم واقع نیز رخ داد، وی در روح‌القدس شرح حالی از او را به دست می‌دهد و ما نیز در آتیه با جزئیات بیشتری به آن خواهیم پرداخت، وی در این روایت شرح می‌دهد که روزی ابو مدین او را در پی پیغامی روانه کرد: «ملاقات ما را در آن جهان مراقب باش و چیزی مپرس که اینچنین خواهد شد. دیدار ما در این جهان ممکن نیست، زیرا خداوند چنین رخصتی نداده است.»^{۱۵۰}

باید اذعان کرد که نه تنها ابن عربی خود را در زمرهٔ «افراد» قرار نداده است؛ بلکه بر حسب اجازه‌ای که یافت، خود را یکی از اوتاد معرفی کرده است: «هر یک از اوتاد رکنی از ارکان بیت یا خانهٔ کعبه را به خود اختصاص داده است، آنکه به قلب حضرت آدم(ع) مستظهر است، در رکن شامی است و آنکه دلگرمِ قلب حضرت ابراهیم است

۱۴۸. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۴ و ج ۲، ص ۲۰۱ و ج ۴، ص ۱۹۵ و بالاخص کتاب منازل القطب، رسائل، ص ۱۱-۱۲ (متن: فی هذا المقام عاش الشيخ ابو مدین بتجانة الى ان قرب موته ساعة او ساعتين خلعت عليه خلعة القطبية ونزعت عنه خلعة هذا الامامة. م)

۱۴۹. مواقع النجوم، ص ۱۴۰ ابن عربی می‌افزاید که او جانشین وی را می‌شناخت.

۱۵۰. روح‌القدس، ۱۱۳ و ۱۱۴ و صوفیان اندلسی، ص ۱۲۱. (متن: اما الاجتماع بالارواح فقد صحّ بینی و بینک و ثبت و اما الاجتماع بالاجسام فی هذه الدار فقد ابی الله ذلك فسكن خاطرك و الموعد بینی و بینک عند الله فی مستقرّ رحمته. م)

در رکن عراقی است. و آنکه بر قلب عیسی (ع) منکی است، در رکن بماتی است و عاقبت، کسی که بر قلب محمد (ص) قرار یافته در رکن حجر الاسود است. و به حمد الهی ما از جمله اینان هستیم.»^{۱۵۱} بعدها ابن عربی یک صوفی برجسته یعنی ربیع بن محمد الماردینی^{۱۵۲} را به روزگاران خویش یکی از اوتاد معرفی می‌تواند که در زمان مرگش کسی جای او گرفت؛ افزون بر این، در جای دیگر می‌گوید به چیز خود وی، یک مرد ایرانی (رجل الفارسی) و یک مرد حبشی (رجل الحبشی) بدر مرتبه اوتاد بودند.^{۱۵۳} به هر حال این بخش از استناد مزبور سوالی به میان می‌آورد. اگر ما این بخش را با فقره دیگری از کتاب فتوحات، که در آن ابن عربی تأکید می‌کند قطب در رکن حجر الاسود قرار دارد^{۱۵۴}، مقایسه کنیم به این استنتاج خواهیم رسید که او نیز یک قطب بوده است. اما همانطور که به زودی در خواهیم یافت، بر طبق گفته صریح خودش^{۱۵۵} بالاترین رتبه‌ای که او بدان نایل گشت، به غیر از مقام قطب است.

مطلب به هر نحوی که باشد، این واقعیت است که ابن عربی هنوز جوانی بیش نبود که داخل در طریقت شد. به طوری که خود وی بارها تأکید می‌کند مقامات بلند روحانی که وی در همان نخستین منازل طریقت به دست آورد، برای سایر سالکان مبتدی به غایت خطرناک بود، سالکانی که به ریاضت تن نسپردند و هنوز در آغاز طریقت‌اند و این دقیقاً موقف خود وی نیز بود. در چنین حالی، صحبت مرید با شیوخ، وصایای آنان و الطافشان بر وی، ضرورتی انکارناپذیر می‌نمود که می‌توانست

۱۵۱. فتوحات ج ۱، ص ۱۶۰. (متن: لكل وتد ركن من اركان البيت فالذي على قلب آدم له ركن الشامى والذى على قلب ابراهيم له الركن العراقى والذى على قلب عيسى له الركن اليماني والذى على قلب محمد له ركن حجر الاسود و هو لنا بحمد الله م.)

۱۵۲. برای احوال ماردینی بنگرید به ابن حجر، لسان المیزان، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۹، ج ۲، ص ۴۴۸-۴۴۶.

۱۵۳. به احتمال بسیار منظور ابن عربی از رجل الحبشی بدر حبشی معاصر و مصاحب ابن عربی است که در فقره‌ای از فتوحات ج ۱، ص ۱۰ در ضمن سخن از وی می‌گوید من و بدر حبشی و دو تن دیگر، چهار اوتاد بودیم. ۱۵۴. فتوحات ج ۲، ص ۵.

۱۵۵. فتوحات ج ۴، ص ۷۷ توضیح این فقره شاید به این نحو باشد که بر طبق گفته ابن عربی برخی از «افراد» در واقع حامی قطب می‌باشند زیرا به معرفت خداوند نایل شده‌اند (فتوحات ج ۳، ص ۱۳۷) این بالاخص به خاتم الاولیاء باز می‌گردد که ابن عربی خود این مقام را برای خویش مدعی بود.

سالکان مبتدی را از خطرات کاهلی و از همه بدتر، از فرو لغزیدن به ضلالت مانع گردد. و از آنجا که مُتَابَعَت از شیوخ اشبیلیه ضروری بود، ابن عربی دربِ منازل ایشان را می‌کوفت تا از تعالیم و بَرَکات و آنفاسشان مدد جوید.

از نظر شیخ الاکبر، چیزی وجود نداشت تا مرید را از داشتن چند شیخ باز دارد. بر عکس، خود وی در خاتمه کتاب نَسَبُ الْخَرْقَةِ اظهار می‌دارد که فقط او نیست که چنین می‌گوید و این سخن، اختراع او نیست: «یقین کن هیچ محدودیت و قیدی در ضرورت مراسم خرقه پوشیدن و مصاحبت روحانی وجود ندارد، لازم نیست که این خرقه تنها از دست یک شیخ اخذ شود. هیچ کسی چنین قیدی و شرطی را در طریقت اجبار نساخته است. این گفته‌ای مشهور و مرسوم در میان اهل طریقت است که یکی از ارباب طریقت گفته است: هر کسی که بخواهد سیصد مرد را در یکی ببیند، در من بنگرد زیرا من سیصد شیخ راه را متابعت کرده‌ام و از هر یک از آنان صفتی برده‌ام...»^{۱۵۶} رسم خرقه به راستی عبارت از تداومِ مصاحبتِ شیخ و به کار بستنِ قوانینِ روحانیِ اوست و این معنا شامل هیچ محدودیت و معذوریتی نمی‌شود. در واقع این گفته منظر به مردم نادان و جاهلی دارد که می‌پندارند باید خرقه را فقط از یک شیخ بستانند.»^{۱۵۶} در حقیقت، در آن دوران خاص در غرب دنیای اسلامی مرسوم بود و حتی توصیه می‌شد که در آن واحد باید متابعت از چند شیخ کرد و به صحبتِ چند مردِ کامل رسید. «صحبت» و مصاحبت با چند شیخ در آن دوران تجربه غیررسمی بود و هنوز خصائصِ منظم و مَبُوبِی نداشت و کمابیش بر قواعد خانقاهی بنا نشده بود، زیرا رسوم خانقاهی در اواخر قرن دوازدهم میلادی – و حتی به طور دقیق در قرن سیزدهم میلادی – در شرق تأسیس گشت و در آنجا به صورت نظامی پر عریض و طویل و پیچیده درآمد و خیلی زود بر این نظام، نام طریقت نهادند. این بدان معناست که در آن موقع تفاوت خاص و روشنی میان تصوّف شرقی و تصوّف اندلسی وجود داشت. تصوّف در شرق به دلایل گوناگون، موجب تشکیل چنین نظام خانقاهی گشت و این تشکیلات بخصوص در مواردی نضج گرفت که حیاتِ روحانی فرد در تجمع روحانی

۱۵۶. کتاب نسب الخرقه، کتابخانه اسعد افندی، نسخه خطی، شماره ۱۵۰۷ ص ۹۸ و ۹۸ ب.

اهل طریقت به دست می‌آمد و این اجتماع روحانی در خانقاه تشکیل می‌شد. اما از سوی دیگر در اندلس، طلب خدا و وصول به او تا حد وسیعی در گرو اهتمام فردی بود و به طور آزاد و فارغ از نظامات، صورت می‌گرفت. این تفاوت‌ها البته می‌توانست طبیعتاً منجر به سوء تفاهماتی گردد که گاه نیز شکل موهن زیانباری به خود می‌گرفت و بر طبق آن، صوفیان شرقی بر تصوّف مغرب و اندلس خرده می‌گرفتند. ابن عربی خود شخصاً در بدو ورود خویش به شرق، چندین بار – یکبار در قاهره و بار دیگر به سال ۵۹۸ق در خانقاهی – چنین رفتار زشتی را تجربه کرد که در یکی از آنها، شیخی از اربیل طعنه‌های گزنده‌ای بر صوفیان اندلس و خطاب به وی، روا داشت که آنان چیزی از طریقت نمی‌دانند.^{۱۵۷} چنین معلوم می‌گردد که اینگونه گفته‌ها، نظیر گفته شیخ مزبور، و انتقادات وارده بر صوفیان اندلس، ابن عربی را بر آن داشت تا بعدها کتاب روح القدس را بنگارد و در آن بکوشد به تقوی و ورع و کرامات و خصائص ممتاز صوفیان اندلسی که خود به رأی العین آنان را زیارت کرده بود، پیردازد و این سجایا را برجسته نماید.

معهدا داشتن چند شیخ روحانی، بنفسه محل پرسش‌های جدی است. مرید می‌توانست در موقعی خود را بیابد که در آن جا با قواعد و آداب شیخی خو می‌گرفت که آشکارا با قوانین شیخ دیگر متناقض می‌نمود. به عنوان نمونه ابن عربی در فتوحات می‌نویسد: «در بدایت طریقت.... بر شیخ ابوالعباس العریبی وارد شدم و من نیز چنین حالی داشتم، هنگامی که می‌دیدم مردم در خصوصش با حق مخالفت می‌کنند، قلبم می‌گرفت. شیخ به من فرمود به خدا مشغول شو. از نزدش بیرون آمدم و نزد شیخ ابی عمران المیرتلی رفتم و او بر حال من واقف گشت. به من گفت با دیگری مشغول باش. عرض کردم ای شیخ، بین شما دو نفر، یعنی حضرتعالی و ابوالعباس تفاوت هست و هر دو به اختلاف سخن می‌گوئید، او گفت به خدا مشغول شو و تو می‌گویی به دیگری مشغول باش، و هر دو امام مردم‌اید و ناس را به حق دلالت می‌نمائید، ابو عمران به گریه افتاد و به من گفت: ای عزیز من، چیزی را که ابوالعباس تو را به آن دلالت کرد، حقیقت

است و به سویش باز گرد و هر یک از ما مطابق با حال خویش تو را ارشاد کرده ایم، از خدا مسئلت دارم مرا به آن مقامی رساند که ابوالعباس بدان اشارت کرده است، از او سخن بشنو زیرا او از من و تو برتر است. عجباً انصاف این قوم! لذا به سوی ابوالعباس باز گشتم و گفته ابو عمران را به او باز گفتم و به من گفت، شیخ در گفته خویش نیک بود و تو را به طریق راست راهنمایی کرده است و حال آنکه من تو را به رفیق خواندم، به هر دو گفته عمل نما تا بین رفیق و طریق جمع کنی.»^{۱۵۸}

ابو عمران میرتلی (۶۰۴/۱۲۰۷ وفات) همانطور که از نامش پیداست اهل ناحیه جنگلی میرتل است که در آنجا ابن قسی، ستاد نظامی خویش را تأسیس کرده بود^{۱۵۹}. وی مدتی در اشبیلیه می زیست و در اینجا بود که ابن عربی به مصاحبت وی رسید. «من اوقات گرانمایی با وی داشتم و خارق عادات از او دیدم. همّتش بتمامه از آن خدا بود و در حفظ ما و عصمت ما می کوشید تا از فتنه های راه و دشواری ها طریقت ایمن گردیم و به آنچه شایسته بود ما را دعوت می کرد و مرا به مقامات بلند بشارت داد.»^{۱۶۰}

به احتمال زیاد ابن عربی میرتلی را اندک زمانی بعد از ملاقاتش با العریبی – حداکثر در حدود سال ۵۸۰/۱۱۸۴ – زیارت کرده است. در هر دو کتاب، هم در

۱۵۸. فتوحات ج ۲، ص ۱۷۷ (متن: اما البدایة... دخلت علی شیخنا ابی العباس العریبی و انا مثل هذه الحال و قد تکدر علیّ وقتی لما اری الناس فیه من مخالفة الحق فقال لی صاحبی علیک باللّه. فخرجت من عنده و دخلت علی شیخنا ابی عمران المیرتلی و انا علی تلك الحالة فقال لی علیک بنفس فقلت له یا سیدنا قد جرت بینکما هذا ابوالعباس یقول علیک باللّه و انت تقول علیک بنفسک و انتما امامان دالّان علی الحق، فبکی ابو عمران و قال لی یا حبیبی الذی دلّک علیه ابوالعباس هو الحق و الیه الرجوع و کل واحد منا دلّک علی ما یقتضیه حاله و ارجو ان شاء اللّه ان یلحقنی بالمقام الذی اشار الیه ابوالعباس فاسمع منه فانه اولی بی و بک. فما احسن انصاف القوم، فرجعت الی ابی العباس ذکرته له مقالة ابی عمران و قال لی احسن فی قوله هو دلّک علی الطريق و انا دللتک علی الرفیق فاعمل بما قال لک و بما قلته لک فتجمع بین الرفیق و الطريق.م)

۱۵۹. مراکشی، معجب، ص ۵۰.

۱۶۰. روح القدس ص ۹۱ و صوفیان اندلسی، ص ۸۸ «متن: لنا معه مواطن عجيبة كانت همته متعلقة باللّه فی حفظنا و عصمتنا من الفتن و الرجوع فقضى حاجته فی ذلک و شهد لی بها و بشرنی.م)

فتوحات مکیه و هم در درّه الفاخره^{۱۶۱} او حکایتی را نقل می‌کند که در آن وی شخصاً در معیت شیخس میرتلی با عبدالرحمن عفر ملاقات کردند و این فرد اخیرالذکر مُنکرِ کراماتِ اولیاء بود. در آن زمان، عفر خطیب شهر اشبیلیه بود. همو بود که در سال ۵۷۷/۱۱۸۲ بنای مسجد جامع شهر را در خلال خلافت یوسف ابو یعقوب افتتاح کرد. بر طبق گفته ابن اَبّار (۶۵۸/۱۲۵۰ وفات) وی حوالی سال ۵۸۰/۱۱۸۴ وفات یافت.^{۱۶۲}

آموزه‌های میرتلی ظاهراً به طور خاص بر تطهیر نفس و محاسبه نفس (چنانکه به محیی‌الدین جوان توصیه می‌کرد) و زهد تمرکز یافته بود. بر اساس مفهوم چنین زهدی بود که دیوان شعری سرایید^{۱۶۳} که مورد تحسین بسیاری از معاصرانش از جمله ابن ابار قرار گرفت، چنانکه وی را همدریف ابن مجاهد می‌دانستند، و این اخیرالذکر زاهدی معروف و در عین حال شاعری توانا نیز بود.^{۱۶۴} به نظر می‌آید ابن ابار بر آن نیست که سراینده دیوان شعر مزبور، فائز به رتبه ولایت نیز بوده است؛ اما در واقع ابن عربی از این موضوع طفره نرفته است. در آغاز جلد دوم کتاب فتوحات، در جایی که سخن از طبقات اولیاء می‌راند، فاش می‌گوید میرتلی یکی از «رجال الامداد الالهی و الکونی» است که «در هر زمان نه زیاد شوند و نه نقصان گیرند، اینان از حق مدد جویند و به خلق به لطف و مهربانی و نرم‌خویی امداد دهند و کارشان عنف و قهر و آزار نیست، مستفیض از حق‌اند و افاضه به خلق رسانند.... یکی از اینان را در اشبیلیه دیدم و از تمامی کسانی که دیده بودم، برتر بود نامش موسی بن عمران بود که سید روزگار خویش بود.»^{۱۶۵}

۱۶۱. فتوحات ۲، ص ۶ و درّه الفاخره در صوفیان اندلسی، ص ۸۹.

۱۶۲. فتوحات ج ۲، ص ۶ و درّه الفاخره، در صوفیان اندلسی، ص ۸۹.

۱۶۳. تکمله، ویرایش کودرا، ۱۶۰۸.

۱۶۴. درّه الفاخره، در صوفیان اندلسی، ص ۸۹ که در اینجا ابن عربی می‌گوید میرتلی این دیوان را به وی اهدا کرد.

۱۶۵. فتوحات ج ۲، ص ۱۳ (متن: فی کل زمان لا یزیدون و لا ینقصون فهم یستمون من الحق و یمدون الخلق ولكن بلطف و لین و رحمة لا بعنف و لا شدة و لا قهر یقبلون علی الله بالاستفاده و

بسیار احتمال دارد میرتلی از شیخ خود ابن مُجاهد (۵۷۴/۱۱۷۸ وفات) میراث بزرگ خود مبتنی بر زهد را اخذ کرده باشد. نویسنده کتاب نیلُ الابتهاج در خصوص ابن مجاهد می‌گوید «زاهد اندلس» بود^{۱۶۶} و یکی از مشهورترین صوفیان اندلسی در زمان خود به شمار می‌رفت. ابن ابار شخصاً به ولایت وی گواهی می‌دهد «او در زمان خود مرجع همه امور در خصوص ورع و زهد و عبادت بود. او یکی از خواص و خادم الهی و صاحب ولایت بود.... کرامات وی بر همگان معروف است، در فقه بی نظیر و در قرائت قرآن کامل بود.»^{۱۶۷} در این مورد خاص، ابن عربی و دیگر تذکره‌نویسان بر یک رأی هستند. در حقیقت، ابن عربی، ابن مجاهد را در عالی‌ترین مراتب ملامیه قرار می‌دهد.^{۱۶۸} به نظر می‌آید گفته‌های ارزشمند مندرج در فتوحات چنین می‌رساند که ابن عربی ابن مجاهد را در جوانی خود (پیش از سال ۵۷۴ ق) دید و از وی در نوجوانی قرآن پیاموخت^{۱۶۹}. ابن عربی از وی اجازه عام گرفت که الزاماً به این معنا نیست که تحصیلات روحانی خویش را به پایان برده است.^{۱۷۰}

روش روحانی ابن مجاهد با عمل دقیق به محاسبه نفس مشخص می‌شود که سالک باید در طی روز انجام دهد و همو بود که جزئیات این روش را به یکی از شاگردانش، ابو عبد الله القسوم منتقل ساخت و او نیز آن را به ابن عربی پیاموخت: «از جمله این مردان دو نفر را دیدم، یکی ابو عبد الله بن المجاهد و دیگری، ابو عبد الله القسوم بود که در اشبیلیه بودند و در مقام محاسبه قرار داشتند و اینان از جمله اقطاب بودند که بر صدق نیت، مواظبت تام داشتند و من نیز در این روش به آنان تأسی جستم و از اصحاب آنانم. زیرا رسول خدا نیز به این روش دستور داده است که به محاسبه

→ یقبلون علی الخلق بالافادة... لقیتم واحدا منهم باشبیلیة و هو من اکبر من لقیته یقال له موسی بن عمران سید وقته. (م). ۱۶۶. احمد بابا، نیل الابتهاج، ص ۲۲۷.

۱۶۷. ابن ابار، تکلمه ویرایش کودرا، ص ۷۷۹.

۱۶۸. فتوحات ج ۳، ص ۳۴ او شرح حال مبسوطی از وی را در درة الفاخره، ص ۵۶ و صوفیان اندلسی، ص ۱۴۶ می‌آورد. و نیز بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۱۱ و ص ۳۵۸ و ج ۲، ص ۶۲۸ و ج ۳، ص ۳۴ و ج ۴، ص ۵۳۲. ۱۶۹. فتوحات ج ۱، ص ۳۵۸.

۱۷۰. اجازه، ص ۱۸۱.

نفس خود پیردازید^{۱۷۱} و شیوخ من به این عمل می کردند و هرچه می گفتند و می کردند آن را در دفتری می نگاشتند و بعد از نماز عشاء چون به خانه خود تنها می شدند به محاسبه نفس خود می پرداختند و دفتر را حاضر می کردند و به آن می نگریستند و می دانستند که در طی روز چه کرده اند و چه گفته اند و آنها را با اعمال و اقوال شایسته مقایسه می کردند؛ اگر آن را شایسته استغفار می دیدند، استغفار می کردند و اگر شایان توبه بود، توبه می جستند.... ما بر این روش آنان افزودیم چنانکه هرچه به خاطر ما می آمد آن را در دفتر می نگاشتیم و بر آنچه آنان می کردند می افزودیم و بعد در این موضوعات، مانند آنان به حساب نفس خویش می پرداختیم.»^{۱۷۲}

ابن عربی ذکر می کند که به مدت هفده سال با ابن قسّی (۶۰۶/۱۲۰۹ وفات) مصاحبت داشت^{۱۷۳} و این، حاکی از آن است که ابن عربی پیش از این، یعنی حوالی سال ۵۸۰/۵۸۱ او را می شناخته است و این زمانی است که وی در عین حال مرید میرتلی و العریبی نیز بود. او به صراحت می گوید افزون بر ریاضات و امتحانات روزانه صحو، ابن قسّی همه قواعد مربوط به تطهیر و عبادت مرسوم را به وی منتقل ساخت. اوصافی که دیگر مرید ابن مجاهد، یعنی نویسنده تکمله از وی نعایش می دهد این است: فقیه و زاهد و نحوی شهیر.^{۱۷۴} اما در اینجا نیز بار دیگر اگر به داوری در ظاهر قضیه پیردازیم، اشتباه کرده ایم. بر اساس گفته ابن عربی، این فقیه — ظاهرأ بدون آن که

۱۷۱. متن کامل حدیث این است: حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا (ترمذی، قیامه، ص ۶۵).

۱۷۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۱۱ و نیز فتوحات ج ۲، ص ۶۲۸ (متن: ولقیّت من هولاء الرجال اثین ابو عبد الله بن المجاهد و ابو عبد الله القسوم باشییلیه کان هذا مقامهم و کانوا من اقطاب الرجال النیاتین و بما شرعنا فی هذا المقام تأسیا بهما و باصحابهما و امثالاً لامر رسول الله الواجب امثاله فی امره حاسبوا انفسکم و کان اشیاخنا یحاسبون انفسهم علی ما یتکلمون به و ما یفعلونه و یقیدونه فی دفتر فاذا کان بعد صلاة العشاء و خلوا فی بیوتهم حاسبوا انفسهم و احضروا دفترهم و نظروا فیما صدر منهم فی یومهم من قول و عمل و قابلوا کل عمل بما یتحققه ان استحق استغفارا استغفروا و ان استحق توبه تابوا.... فزدنا علیهم فی هذا الباب بتقید الخواطر فکنا نقید ما تحدثنا به نفوسنا و ماتهم به زائدا علی کلامنا و افعالنا و کنت احاسب نفسی منهم فی ذلک الوقت. م).

۱۷۳. درة الفاخره، صوفیان اندلسی، ص ۸۷. برای این شیخ نیز بنگرید به روح القدس بخش ۷، ص ۹۰-۸۸ و صوفیان اندلسی، ص ۸۳ و فتوحات ج ۱، ص ۳۵۸ و ج ۲، ص ۳۴ و ج ۴، ص ۵۳۲.

۱۷۴. تکمله، ویرایش کودرا، ص ۸۹۹.

وی را از سایر علمای اشبیلیه جدا سازد، از زهد و ریاضت و محرومیت‌های وی که بر خود تکلیف کرده بود، یاد می‌کند - درست مانند شیخ خود، یکی از ملامیه به شمار می‌رفت.^{۱۷۵}

ملامیه نیز متعلق به طبقه افراد هستند، اما به طور خاص، آنان را نباید تنها در اعمال و منازل ایشان لحاظ کرد بلکه باید به مقامات روحانی ایشان نیز نظر داشت. ملامیه عبد محض می‌باشند. چنین شخصی تنها آرزویش - اگر آرزویی هنوز در وی باقی مانده باشد - تسلیم محض به اراده الهی است. وی با گریختن از خویشتن خویش به ترک همه اختیارات می‌رسد. همانطور که ابن عربی می‌گوید: «ملامیه آن مردان‌اند که از ولایت و بالاترین درجاتش در گذشته‌اند مگر نبوت که آن را مقام قربت در ولایت نام نهند»^{۱۷۶}.... ایشان را به خرق عادت شناسند و تعظیم ندارند. به صلاحی که در عرف عام هست، به آنان اشاره نکنند.... اینان همان پرده‌پوشانند که تقوی دارند و امناء هستند و مردم در احوالشان به دشواری افتند.... اینان در مقام افرادند.»^{۱۷۷} ابن عربی در مقامی دیگر تأکید می‌کند که این افراد خود به دو دسته تقسیم می‌شوند: آنان که قوای روحانی خویش را برای «صعود» به کار می‌گیرند (=رکاب الهمّة) و آنان که اعمال خود را برای اعمال به کار می‌برند (رکاب العمل). دسته اول نه به استحقاق خویش بلکه به لطف حق، در اعمال این جهانی و اصولاً هر عملی، اختیار شده‌اند. اما از سوی دیگر طایفه دوم به فرمان الهی، خود را به ممارست و عمل یعنی «تدبیر» ملزم یافته‌اند؛ شهیرترین اینان همان قطب است. آنان «مدبرون» می‌باشند. ایشان حامی آنانند که در مقوله نخست جای دارند، زیرا با اقتداء به انبیاء، از حق به سوی خلق مراجعت نمایند بی آنکه ترک حق گویند، زیرا در هر شیء و در هر آنی، ناظر به

۱۷۵. فتوحات ج ۲، ص ۳۴.

۱۷۶. ذکر گشت ابن عربی این اصطلاح را در تمایز از «نبوة العامة» به کار می‌برد بنگرید به خوتکیویچ، خاتم الاولیاء، ص ۷.

۱۷۷. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۱ (متن: الملامیه هم الرجال الذین حلوا من الولاية فی اقصى درجاتها و مافوقها الا درجة النبوة و هذا یسمى مقام القرية فی الولاية و آیتهم.... فلا یعرفون بخرق عادة فلا یعظمون و لا یشار الیهم بالصلاح الذی فی عرف العامة.... فهم الاخفاء الابریاء الامناء فی العالم الغامضون فی الناس فیهم.... و هم الافراد.م)

وجه‌الله‌اند. اما باید بلافاصله گفت که دسته اول مانند دسته دوم، جملگی در کما و تمام، به مقام عبودیت دست یافته‌اند.

ابن عربی به ما می‌گوید که چهار شیخ روحانی وی که در جوانی و در اشیلیه یا آنان مصاحب بوده است، در زمرة این «مدبرون» بودند. ابن نقشی است که در فصل ۳۲ از فتوحات از ایشان به تصویر در کشیده است. فصلی که نامش «فی معرفة الاقطاب المدبرین» است: «از این گروه، جماعتی را در اشیلیه از شهرهای اندلس ملاقات کردم، از جمله ابویحیی الصنهاجی الضریر است که در مسجد زبیدی می‌زیست و تا زمان مرگش با وی مصاحبت داشتم و در کوه مرتفعی که یادهای شدیدی از شرقش می‌وزید، دفن شد. مردم از بالا رفتن کوه و شدت باد در غلب بودند ولی خداوند باد را فرمان داد که آرام گیرد تا آنگاه که او را به کوه یردیم و قبر کردیم و دفنش نمودیم و چون کار به اتمام رسید و مقبره‌اش را کامل کردیم و باز گشتیم بادهای بر حسب عادت همیشگی خود باز به وزیدن آمدند و مردم از این قضیه در شگفت شدند^{۱۷۸}. از جمله آنان، صالح البربری^{۱۷۹} و ابو عبدالله الشرنی^{۱۸۰} و ابوالحجاج یوسف الشربلی^{۱۸۱} بودند. صالح چهل سال سیاحت کرد و عاقبت در اشیلیه و در مسجد رطندالی چهل سال به انزواء زیست، درست به حالتی که در سیاحت داشت. اما ابو عبدالله الشرفی صاحب خلوت بود و پنجاه سال زیست می‌آنکه چراغی در خانه افروزد و از او عجائب بسیار دیدم. اما ابوالحجاج الشربلی مولدش

۱۷۸. بنگرید به روح القدس ۵۷ ص ۸۵ و صوفیان اندلسی، ص ۷۹ این شخص را نباید با فرد دیگری همنام وی التباس کرد که در بخش ۹ روح القدس ذکر می‌شود و ما بعدها با او روبرو خواهیم شد.

۱۷۹. برای این شیخ بنگرید به روح القدس ۳، ص ۸۲-۳ و صوفیان اندلسی، ص ۶-۷۲ و فتوحات ج ۱، ص ۲۰۶ و ج ۲، ص ۱۵ و ج ۳، ص ۴۸۸. بعدها مطالب بیشتری درباره وی خواهیم گفت و درباره نقشی که وی در لحظه خاصی در زندگی ابن عربی ایفاء کرد بحث خواهیم کرد.

۱۸۰. بنگرید به روح القدس، ص ۴-۸۳ و صوفیان اندلسی، ص ۹-۷۶ این شیخ حیات خود را با فروش تریاک می‌گذراند و صاحب کرامت ابدال بود یعنی می‌توانست مسافات بعید را با یک گام پیماید. هر سال در اشیلیه به زمان حج، می‌گفتند که غیبت می‌کند.

۱۸۱. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۰۶ و ۲۷۴ و ۲۵۸ و ج ۳، ص ۲۴ و روح القدس ص ۴۵ و صوفیان اندلسی ۸۳-۷۹ و تکمله، ویرایش کودرا، ص ۸۳-۲۰. (مترجم فارسی باید بگوید که در برخی از چاپ‌های روح القدس شربلی به سربیلی یاد شده است. م.)

روستایی بود به نام شبربلی که در شرق اشبیلیه قرار داشت. بر آب راه می‌رفت و با ارواح معاشرت می‌کرد. هیچیک از آنان نماند مگر آنکه با وی به محبت و مهربانی مصاحبت کردم و از ایشان مهر و صفا دیدم و آنان را همراه جمعی دیگر از مشایخ خود، در کتاب الدرة الفاخرة یاد کردیم..... این چهار تن از جمله صاحبان این منزل بودند و از بزرگان اولیاء ملامیه به شمار می‌رفتند.»^{۱۸۲}

نمی‌توان سند و مدرک را انکار کرد. هر کسی می‌تواند دریابد که از همان شروع کار، در انجام رسالت روحانی ابن عربی، وی تحت حفظ و حمایت ابدال و افراد قرار داشت. درست مانند ملائکه حافظات، آنها در همه احوال و همه اوقات و در همه جای‌ها از وی محافظت می‌کردند. از حضرت عیسی امام الیمین گرفته که توبه وی را پذیرفت تا چهارمین قطب، خضر نبی که او را به طریقت خواند و امام الشمال که او را به مقام طمانینه رساند، و همه ملامیه ساکن در اشبیلیه که او را به ریاضت‌ها خواندند، و نیز طبقه افراد که گرد وی جمع شدند و یا با وی ملاقات کردند، همگی، مانند حائلی در اطراف این نوجوان اندلسی، به حفاظت از وی مشغول بودند.

۱۸۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۰۶ (متن: لقیتم من هولاء الطبقة جماعة باشبيلية من بلاد الاندلس منهم ابو يحيى الصنهاجى الضرير كان يسكن بمسجد الزبيدي صحبتته الى ان مات و دفن بجبل عال كثير الرياح بالشرق فكل الناس شق عليهم طلوع الجبل لطوله وكثرة رياحه فسكن الله الريح فلم تهب من الوقت الذى وضعناه فى الجبل واخذ الناس فى حفر قبره وقطع حجره الى ان فرغنا منه وواريناه فى روضته و انصرفنا فعند انصرافنا هبت الريح على عاداتها فتعجب الناس من ذلك؛ ومنهم ايضا صالح البربرى و ابو عبد الله الشرفى و ابو الحجاج يوسف الشبربلى فاما صالح فساح اربعين سنة و لزم باشبيلية مسجد الرطندالى اربعين سنة على التجريد بالحالة التى كان عليها فى سياحته و اما ابو عبد الله الشرفى فكان فى بيته رایت له عجائب و اما ابو الحجاج الشبربلى من قرية يقال لها شبربل بشرق اشبيلية كان ممن يمشى على الماء و تعاشره الارواح و ما من واحد من هولاء الا و عاشرته مودة و امتزاج و محبة منهم فينا و قد ذكرناهم مع اشياخنا فى الدرة الفاخرة.... فكان هولاء الاربعة من اهل هذا المقام و هم من اكابر الاولياء الملامية م.)

۳. انتخاب

قرطبه، مکاشفه عظیم

سال‌های ۵۸۶ ق و ۵۹۴ ق و ۵۹۸ ق، سال‌هایی است که سرفروشت و تقدیر روحانی ابن عربی در آنها رقم خورد. در هر یک از این سه تاریخ، فصلی ممتاز در حیات او گشوده شد و یک واقعه دورانساز در زندگی وی رخ داد. در نخستین سال، یعنی ۵۸۶ ق، فصل نخست این حکایت، قصه شیخ الاکبر به عنوان فردی ساده پایان می‌گیرد. از نظر وی و شاگردانش حکایت وی، با تاریخ ولایت خود وی عجین گشته است. برای دقیق‌تر شدن این تاریخ باید به سراغ مکانی رفت که حادثه‌ای شگرف در شرف تکوین بود: فصلی نو در تاریخ مقدس شروع شد. تمام دنیا، آسمانی و زمینی، صحنه نمایشی گشت که این بازی درخشان در آن اجرا شد.

ابن عربی نخستین مرحله را چنین شرح می‌دهد: «همه انبیاء از آدم گرفته تا خاتم را دیدم و جمیع مومنان به ایشان را نیز دیدم، همه را از ابتدای هستی تا روز قیامت، خواص و عوام را دیدم.»^۱ در جای دیگری از فتوحات جزئیات بیشتری به دست می‌دهد: «همه رسولان و پیامبران را به چشم ظاهری دیدم و از جمله آنها با

۱. فتوحات ج ۲، ص ۲۲۳. (متن: شاهدت جمیع الانبیاء کلهم من آدم الی محمد علیهم السلام و اشهدنی الله تعالی المؤمنین بهم کلهم حتی ما بقی منهم من احد فمن کان و یکون الی یوم القیامة خاصهم و عامه. م)

هود^۲ برادر عاد سخن گفتم و همه مومنان به ایشان را از ابتدا تا روز قیامت به چشم دیدم که خداوند آنها را در حالتی واحد و در دو زمان مختلف ظاهر ساخت.»^۳ بالاخره در فصوص الحکم در یک فقره بسیار ارزشمند، از زمان و مکان این واقعه خبر می‌دهد: «و آگاه باش که خداوند مرا به این امور مطلع ساخت و مشهورترین رسل و انبیاء و نوع بشر را از آدم تا خاتم مشاهده کردم، در مکانی که در قرطبه و به سال ۵۸۶ ق بودم و با هیچیک از ایشان صحبت نداشتم مگر هود که او مرا از سبب این گردهمایی مطلع ساخت.»^۴

حضرت هود به ابن عربی چه گفت؟ فقره‌ای از کتاب روح القدس ظاهراً پاسخ ابتدایی را به دست می‌دهد. ابن عربی در هنگام نوشتن بخشی از شرح حال یکی از اقطاب قرطبه به نام شیخ ابومحمد المخلف القلیبی که همراه پدرش به نزد او رفت^۵، اظهار می‌دارد که وی در نوبتی بعد از آنکه شیخ را ترک گفت، به مکاشفه‌ای دست یافت که در آن به ملاقات همه انبیاء و رسولان رسید: «و مردی با ریش بلند دیدم که گشاده دست و چهره‌ای خوش رو داشت و من در میان این جمع به او گفتم: مرا باز گو چرا این عده گرد هم جمع آمده‌اند؟ به من گفت: اینان همه انبیاء و رسولان خداوند از آدم تا خاتم و هیچیک نیست که اینجا حاضر نباشد. گفتم: تو کدام یک هستی؟ گفت: من هود صاحب عاد هستم. گفتم: چرا اینجا جمع شده‌اید؟ گفت: آمده‌ایم تا به زیارت

۲- هود یکی از بیست و هفت پیامبری است که نامش در قرآن مذکور است و فصل بیست و هفتم فصوص الحکم نیز به نام او تسمیه شده است.

۳. فتوحات ج ۴، ص ۷۷ (متن: رایت جمیع الرسل و الانبیاء کلهم مشاهدة عین و کلمت منهم هودا اخوا عاد دون الجماعة و رایت المومنین کلهم مشاهدة عین ایضا من کان منهم و من یکون الی یوم القیامة اظهرهم الحق لی فی صعید واحد فی زمانین مختلفین.م)

۴. فصوص الحکم ج ۱، ص ۱۱۰ (متن: و اعلم انه لما اطلعنی الحق و اشهدنی اعیان رسله علیهم السلام و انبیائه کلهم البشیرین من آدم الی محمد فی مشهد اقامت فیه بقرطبة سنة ست و ثمانین و خمسمائة ما کلمنی احد من تلک الطائفة الا هودا فانه اخبرنی بسبب جمعیتهم.م)

۵. این احتمال هست که ابن عربی همراه پدرش به قرطبه رفته باشد زیرا وی در خدمت حکومت الموحدون بود و به همین سبب به قرطبه رفته است. این موقعیت درست مشابه موقعیت دیگری است که ده سال بعد رخ داد و در آن به دیدار ابن رشد رسید.

ابو محمد رسیم. در حال، بیدار شدم و نزد ابو محمد مخوف رفتم دیدم در آن شب مریض است. چند روز بعد وفات یافت.»^۶ از این چند قطعه گوناگونی که نقل شد اینک در مقامی قرار داریم که می‌توانیم به برخی استنتاجات دست یابیم ابن عربی نه فقط یک مکاشفه بلکه دو مکاشفه در قرطبه داشت. در طی نخستین مکاشفه به سال ۵۸۶/۱۱۹۰ ق او همه انبیاء و رسولان را دید. در مکاشفه دوم که آن نیز در قرطبه رخ داد اما در زمانی دیگر و دیرتر، وی همه مؤمنان را دید که شامل انبیاء و اولیاء نیز می‌شود. در خلال این مکاشفه دوم بود که وی فهمید هر ولی در پی اقدام یک نبی گام بر می‌دارد (عَلَى قَدَمِ نَبِيٍّ)؛ لذا از اینجا بود که او دریافت شیخ العربی تحت اقدام حضرت عیسی طی طریق می‌کند.^۷

در زمانی که انبیاء و اصفیاء خداوند در قرطبه جمع می‌شوند، قصدشان از انجام چنین کاری چه بوده است؟ بر اساس آنچه در روح القدس ثبت شده است این گردهمایی در آخرین روزهای زندگانی شیخ القبانی صورت گرفته است. ظاهراً در هیچیک از آثار مکتوب دیگر ابن عربی علت دیگری برای این واقعه ذکر نشده است مگر در آثار دو تن از تابعان مشهور وی که سینه به سینه اسرار این مکاشفه بزرگ در قرطبه را حفظ و بیان کرده‌اند. نیکبختانه آنان اسنادی از این واقعه برای ما به یادگار گذاشته‌اند. در این خصوص باید خود را مدیون پژوهشگرانی دانیم که همت خویش را مصروف تحقیق در مکتب ابن عربی نمودند و به لطف ایشان ما اینک در موقفی قرار

۶. روح القدس، ص ۱۱۵ و صوفیان اندلسی ص ۱۲۴. (مترجم فارسی باید در نقل این عبارت قسمتی پیشتر را نقل کند تا مفهوم گردد: و ترکته فی عافیة و انصرفت الی منزلی فلعاء جاء اللیل واخذت مضجعی فرایت فی المنام کانی بارض واسعة وسحاب یدنو قیها صهییل الخیل وقعقة اللجم رایت اشخاصا رکبانا و علی اقدامهم فینزلون لی ذلک القضاء حتی امتلاء بهم القضاء ما رایت قط احسن وجوها منهم و لا ابقی ثیابا و لا احسن من خیلهم و کنت اری رجلا ضویلا عظیم اللحیة اشیب یده الی خده واسع الوجه فکنت من بین الجماعة کلها اقول له اخبرنی ما هذا الجهم الغفیر فیقول لی هولاء جمیع النبیین من آدم الی محمد ما بقی احد منهم الا نزل فقلت من انت فیهم قال نا هود صاحب عاد فکنت اقول له فیم جثتم فیقول جثنا عوادا زائرین ابا محمد فاستیقظت فسالته عن ابی محمد مخلوف فوجدته قد مرض تلك الليلة فلبث ایما و مات رحمة الله.)

۷. فتوحات ج ۳، ص ۲۰۸.

داریم که می‌توانیم پاره‌ای اطلاعات از شاگردان طبقه دوم وی به دست آوریم. اما باید همچنان امیدوار باشیم که در سالیان آتی، آثار مکتوب و مهذب شاگردان بی واسطه ابن عربی به درستی و به شکلی منظم و منقح منتشر گردد^۸ تا این امکان فراهم آید که سوابق این ماجرا را به بیش از این دو تن به عقب بازگردانیم.

برای شروع کار باید به سراغ مؤیدالدین جندی (وفات حوالی ۷۰۰ق) رویم که به این اسرار در ضمن اثری اشاره کرده است که در اصل، شرح فصوص الحکم است.^۹ جندی چنانکه در آخرین فصل کتاب ذکر خواهد شد، شاگرد صدرالدین قونوی بود و همانطور که بعدها خواهیم دید، از نوجوانی در محضر و خانه شیخ الاکبر پرورش یافت. عبدالرزاق کاشی (حوالی ۷۳۰/۱۳۳۰ وفات) شاگرد جندی و بعد، داود قیصری (حوالی ۷۵۱/۱۳۵۰ وفات) شاگرد کاشانی، نیز با ذکر همین جزئیات در خلال شروح خویش بر فصوص الحکم به این مطلب اشاره دارند.^{۱۰} در اصل، انبیاء و برگزیدگان خدا به افتخار ابن عربی گرد هم جمع شدند تا به وی تبریک گویند که به مقام بلند خاتم الاولیاء که وارث حقیقی خاتم الانبیاء است، رسیده است.

دقیقاً مفهوم ختم الاولیاء یا خاتم الاولیاء چیست؟ عمل ختم در ولایت چه معنا دارد؟ ما اینک می‌توانیم به لطف کتابی که اخیراً نوشته شده است، پاسخ‌های دقیقی به این قبیل پرسش‌ها دهیم؛ نویسنده کتاب مزبور نه فقط به تحلیل و بررسی کلی منابع مربوط به ختم و ختم در ادبیات صوفیانه کلی پرداخته است بلکه افزون بر این، به طور خاص نیز به آراء و عقاید ابن عربی در این زمینه در خلال آثار بی‌شمار وی رجوع کرده و شروح متعددی را که بر این نظریه نوشته شده است — که گاهی با هم متضاد و گاهی با هم متشابه‌اند — مورد بررسی قرار داده است.^{۱۱} به این معنا، دیگر نیاز نیست تا بار دیگر به بررسی بیشتری فراتر از اثر گرانسنگ مزبور دست یازیم. به هر حال شرح

۸. این امر به نحو خاص مربوط به صدرالدین قونوی می‌گردد که هنوز مطالعات خاصی درباره وی صورت نگرفته است. پرفسور ویلیام چیتیک در حال حاضر مشغول تدوین اثری مفصل در خصوص قونوی است.
۹. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۴۳۱.

۱۰. کاشانی شرح فصوص قاهره ۱۳۲۱، ص ۱۳۰ و نیز قیصری، شرح فصوص، نشر بمبیء ۱۳۰۰، ص ۲۰۰.
۱۱. میخائیل خوتکیویچ، خاتم الاولیاء.

حیاتِ روحانی ابن عربی بیش از هر چیز به منواله خاتمه الاولیاء مربوط است و نمی‌توان بی آنکه به عمق این موضوع پرداخت به سایر موضوعات دیگر دست زد، این نظریه، ظهورات وسیعی در تعالیم و آراء ابن عربی دارد که بررسی آن را لازم و ضروری می‌سازد.

«كُنْتُ نَبِيًّا وَالْآدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطِّينِ» یعنی زمانی که آدم میان آب و گِل بود، من پیامبر بودم؛ از نظر برخی اولیاء، با استناد به این حدیث، حضرت محمّد وجود ازلی حقیقت محمّديه را تصدیق فرموده است.^{۱۲} او بوده است و اینک هست و باز هم خواهد بود. همه انبیاء که به سوی بنی آدم فرستاده شدند، از آدم گرفته تا بعد از وی، جملگی ناقلان و حاملان جزئی از اجزاء این حقیقت محمّديه به شمار می‌آیند که در لحظه خاصی در تاریخ انسان ظاهر شدند، این انتقال حقیقت محمّديه هرگز متوقف نماند و از شخصی به شخصی دیگر رسید تا آنکه لحظه غایی و نهایی آن سر رسید و عاقبت تجسم کامل آن در شخصیت تاریخی حضرت محمّد عیان گشت. با فوت حضرتش باب نبوت تشریعی مسدود گشت؛ فقط راه ولایت باز ماند و لذا از این راه است — به عبارت دقیق‌تر از طریق اولیائی که به درک آن نایل گشتند — که حقیقت محمّديه به مقصد خویش تا آخر الزمان ادامه خواهد داد. آنچه این نکته را حقیقی‌تر می‌سازد این واقعیت است که همان‌قسم که مشاهده کرده‌ایم، از نظر ابن عربی، هر ولی، وارث یکی از انبیاء است، با قید این شرط که زمانی که یک ولی از یکی از انبیاء به غیر از حضرت محمّد ارث می‌برد، می‌تواند بی واسطه سهم خویش را از خاتم الانبیاء نیز اخذ نماید.

بدیهی است این افکار به دفعات مورد هجوم و تکفیر بسیاری از فقهاء قرار گرفت. اما این، تمام ماجرا نیست. ابن عربی بر آن بود که توضیح دهد ولایت، محیط بر رسالت و نبوت است. هر نبی همواره یک ولی است و در شخص هر نبی، ولی حامی آن نبی وجود دارد. ابن عربی می‌خواهد بگوید رسالت و نبوت خاتمه می‌یابد — که البته با وفات حضرت محمّد (ص) نیز پایان گرفت — اما ولایت نه در این عالم و نه حتی در

۱۲. این حدیث به صورت‌های گوناگون در مجموعه‌های حدیث نقل شده است و وثوق آن توسط ابن تیمیه محل تردید است.

زندگانی بعد، ختم نمی‌شود این معنا در خود قرآن (۵۷/۲) نیز اثبات شده است زیرا در آن خداوند موصوف به صفت ولیّ است. تمایز میان «ولایت» و «نبوت» بسی دقیق و ظریف و زیبا است، زیرا از نظر ابن عربی عالی‌ترین رتبه ولایت – منزل افراد – همان نبوت عام (نقطه مقابل نبوت تشریعی) است.

اینک همانقسم که ختم نبوت تشریعی در شخص حضرت محمد (قرآن ۴۰/۳۳) معنا شد، خاتم الاولیاء نیز تحقق می‌یابد. بر اساس آراء ابن عربی، این نحو در واقع به سه فرد متمایز از هم تقسیم می‌شود. نخست، خاتم ولایت محمدی است که توارث بی واسطه از نبوت محمدی را پایان می‌بخشد. در هر آنی که حاصل می‌شود، وی مظهر درک واحد و کامل و غایی از ولایت محمدیه است؛ به عبارت دیگر، وی تجسم اسم ولیّ حضرت محمد است که به طور خاص در کردار رسول مکسوف مانده است. عین کلمات ابن عربی چنین است: «همانطور که خداوند به مدد حضرت محمد نبوت تشریعی را خاتمه بخشید، به همین نحو نیز به ختم محمدی، ولایتی را خاتمه داد که از ارث محمدی به دست می‌آید و نه ولایتی که از سائر انبیاء حاصل می‌شود زیرا برخی از اولیاء از حضرات ابراهیم و موسی و عیسی ارث می‌برند و اینان بعد از این ختم محمدی چیزی نمی‌یابند زیرا به قلب حضرت محمد (ص) دست نمی‌یابند و این معنی خاتم ولایت محمدی است.»^{۱۳}

با مرگ خاتم محمدی دیگر هیچیک از اولیاء به طور مستقیم از ارث محمدی نصیب نخواهد داشت، اما مرتبه «نبوت عام» همچنان گشوده خواهد بود؛ به عبارت دیگر، مقام «افراد» هنوز وجود دارد. تنها با ظهور «ختم ولایت مطلقه» خواهد بود که باب نبوت غیر تشریعی در رجعتش مسدود خواهد شد. حتی بعد از رجعت وی هنوز اولیاء وجود خواهند داشت اما از آن پس، دیگر هیچیک به مقام افراد نخواهد رسید. و بالاخره، با ختم سوم، ولایت مسدود خواهد شد. ابن عربی فاش می‌گوید این

۱۳. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۹ (عین متن این است: وکما ان الله ختم بمحمد نبوة التشريع كذلك ختم الله بالختم المحمدي الولاية التي تحصل من الورث المحمدي لا التي تحصل من سائر الانبياء فان من الاولياء من يرث ابراهيم و موسی و عیسی فهؤلاء يوجدون بعد هذا الختم المحمدي و بعده فلا يوجد ولی علی قلب محمد هذا معنی خاتم الولاية المحمدية.م)

سومین خاتم، فقط آخرین اولیاء نیست بلکه اقزون بر این، آخرین رَجُلِی است که در این دنیا متولد خواهد شد: «(علی قدم شیت) در پی شیت نبی، آخرین قرّة قده از بنی نوع انسانی به دنیا خواهد آمد و همو حاملِ اسرارِ وی است و بعد از او قرّتی نخواهد بود. او خاتمِ اولاد است و با او خواهری زاده خواهد شد که قبل از او می آید چنانکه سر وی بعد از پاهای خواهر خواهد بود. زادگاهش چین است و زبانش زبان مردم هم دیارِ او خواهد بود و نازایی در زنان و مردان سریان خواهد یافت و نو نکاح زیاد گردد اما ولادتِ واقع نخواهد شد و از این رو به خدا زاری کنند و خداوند الجابتشان ننماید. چون خداوند روح او را قبض کند، همه مؤمنانِ زمانش قبض روح شوند و فقط کسانی می مانند که در زمره بهائم اند که حرام و حلال شناسند و به حکم طبیعت عمل کنند و شهوت محض دارند و از عقل و شرع بی بهره اند و قیامت بر آنان خواهد آمد.»^{۱۴} در هیچ جای دیگری از آثار ابن عربی، به این دقت، مطلب مزبور توصیف نشده است، تنها چیزی که باقی می ماند تعیینِ هویتِ این افراد است که مدعوی اتباع از ختم محمدی و خاتم ولایت مطلقه می باشند.

بالحاظ بر این نظریه دوم، ابن عربی به تبویبِ کامل موضوع می پردازد. از نظر او خاتم ولایت مطلقه، حضرت عیسی است. «ختم به دو بخش تقسیم می شود. یک ختم است که خداوند به آن ولایت را ختم می بخشد و ختمی دیگر است که به آن ولایت محمدیه را ختم می فرماید. ختم ولایت مطلقه، حضرت عیسی است که ولی نبوت مطلقه در زمان این امت به شمار می آید و بین او و نبوت تشریعی و رسالت، حائلی است که در آخر الزمان مرتفع می شود. او در آن زمان وارث خاتم است و ولی بعد از وی در مقام نبوت مطلقه نخواهد بود چنانکه محمد خاتم الانبیاء است و نبوت تشریعی بعد

۱۴. فصوص الحکم ج ۱، ص ۶۷ و خاتم الاولیاء ص ۱۲۶-۱۲۵ (متن: و علی قدم شیت یکون آخر مولود یولد من هذا النوع الانسانی و هو حامل اسرارہ و لیس بعدہ ولد فی هذا النوع. فهو خاتم الاولاد و تولد معه اخت له فتخرج قبله و یخرج بعده یکون رأسه عند رجليها و یکون مولده بالصین و لغته لغة اهل بلده و یسری العقم فی الرجال و النساء فیکثر النکاح من غیر ولادة و یدعوهن الی الله فلا یجاب فاذا قبضه الله تعالی قبض مؤمنی زمانه بقی من بقی مثل البهائم لا یحلون حلالا ولا یحرمون حرما یتصرفون بحکم الطبیعة شهوة مجردة عن العقل و الشرع فطیهم تقوم الساعة م.)

از وی نیست.... اما ختم ولایت عامّه همانی است که بعد از او حاصل می‌شود او حضرت عیسی است و ما گروهی از ایشان را که بر قلب حضرت عیسی قرار داشتند دیدیم.»^{۱۵}

بار دیگر شایان ذکر خواهد بود که به نقش بزرگ حضرت عیسی اشاره کنیم که ابن عربی منظور دارد، نقشی که نه فقط در سرنوشت روحانی او ایفاء می‌کرد و پیش از این بارها به آن اشاره کردیم، بلکه افزون بر این، در مفهوم وی از تاریخ ولایت و نبوت شکل می‌گرفت. یقین است به طور کلی در اسلام این بشارت و نوید آمده است که حضرت مسیح بار دیگر در آخر الزمان به زمین رجعت خواهد فرمود تا عدل و قسط را با تأیید شریعت محمدی برقرار سازد.^{۱۶} با این وصف به نظر وی هرگز به مقام خاصی در بطن مقام ولایت دست نمی‌یابد.

ما اینک در موقفی بهتر قرار داریم تا ماهیت و طبیعت دقیق این ارتباط خاص میان ابن عربی و حضرت عیسی را درک کنیم که بارها پیش از این بدان ارجاع دادیم: حضرت عیسی خاتم ولایت مطلقه است و ابن عربی خود شخصاً مدّعی نقش ختم محمدیه است. تنها یک بررسی خاص و البته مغرضانه از مرقومات ابن عربی بود که نویسندگان معلوم الحالی را واداشته است که به این گفته رسند که در نوشته‌های وی

۱۵. فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۴۹ و خاتم الاولیاء ۱۱۸-۱۱۷ (متن: این تأکیدات مکرر نشان می‌دهد که عیسی عین ختم ولایت مطلقه است و دیگر جای شکی نیست که اثر منسوب به ابن عربی تحت عنوان بلغة الغواص (نسخه خطی ۹۱) درست است. مضامین و اصطلاحات به کار رفته در آن انتساب آن را به شیخ الاکبر محقق می‌سازد و اگر صبغه شیعی آن معلوم است ولی مخالف عقیده راجع به مهدی است. نسخه خطی ۲۴۰۵ و ۳۲۵ ب. (متن: الختم ختمان ختم یختم الله به الولاية و ختم یختم الله به الولاية المحمدية فاما ختم الولاية على الاطلاق فهو عيسى فهو الولی بالنبوة المطلقة فی زمان هذه الامة و قد حیل بینہ و بین نبوة التشريع و الرسالة فينزل فی آخر الزمان وارثا خاتما لا ولی بعده نبوة مطلقة كما ان محمد خاتم النبوة لا نبوة تشريع بعده.... اما ختم الولاية العامة الذي لا يوجد بعده ولی فهو عيسى ولقينا جماعة ممن هو على قلب عيسى وغيره من الرسل. م.)

۱۶. بر طبق احادیث اسلامی حضرت عیسی در آخر الزمان همزمان با ورود دجال رجعت خواهد فرمود و صلیب را خواهد شکست و کافران را خواهد کشت و قسط و عدل را بر پا خواهد فرمود او در مدینه میان ابوبکر و عمر مدفون خواهد شد. بنگرید به بخاری، مظالم، ص ۳۱ و بیعه، ص ۱۰۶ و انبیاء ص ۴۹ و ترمذی، فتان، ص ۵۴.

هیچ گفته صریحی در حصول این مدعا وجود ندارد.^{۱۷} اما برای نمونه ما این گفته‌های ابن عربی را در اختیار داریم:

انا ختم الولاية دون شك لورث الهاشمي مع المسيح^{۱۸}
و نیز در دیوان المعارف به صراحت می‌گوید: «من خاتم الاولياء هست. همانگونه که حضرت محمد خاتم الانبياء است. نه ختمی که مختص حضرت عیسی است.»^{۱۹}
ختم محمدیه ظهور شامل و کامل ولایت محمدیه است که متبع فیاض هر گونه دیگری از مقام ولایت است. از این حیث و از این منظر، وی حامی جمیع انبیاء و رسولان خداست، زیرا از اوست که جمیع انبیاء، ولایت عصر خویش را اخذ می‌نمایند؛ حتی حضرت عیسی بنفسه از آن حیث که صاحب ولایت است تحت مرجعیت ختم محمدیه است. از سوی دیگر، حضرت عیسی به عنوان یک نبی و رسول خدا، حامی ختم ولایت محمدیه است که هیچ کسی صاحب این رتبه و مقام نیست. همانطور که ابن عربی توضیح می‌دهد: «ولایت محمدیه مخصوص به این شریعت نازل شده بر حضرت مصطفی است، و این ولایت، ختمی خاص دارد که در مقام اول، فقط مخصوص حضرت عیسی است و نه غیر او، زیرا او رسول است.»^{۲۰}

در جایی دیگر می‌نویسد: «بدان که حضرت عیسی زمانی که در آخر الزمان بر زمین نازل گردد، ختم ولایت کبری از حضرت آدم تا حضرت محمد به وی عطا خواهد شد؛ از آن حیث که خداوند ولایت عامه را در هر زمانی ختم نقرموده است، مگر به رسولی که تابع حضرت محمد باشد، و اینک او در پایان این عالم ختم است و این ختم ولایت عامه است که از جمله خاتم‌ها در این عالم است ولی ختم ولایت محمدیه، ختم خاصی است و مربوط به ولایت امت حضرت محمد است و به صورت

۱۷. من به طور خاص باید به روسپولی S. Ruspoli اشاره کنم که در مقاله *Cahiers de l'Histoire* در یادنامه هانری کربن (پاریس، ۱۹۸۱، ص ۲۳۲) آورده است، می‌گوید این عربی هرگز ادعا نکرده است که خاتم الاولیاء است.
۱۸. فتوحات ج ۱، ص ۲۴۴

۱۹. دیوان، ۲۹۳ و نیز بنگرید به ۲۶ و ۵۰ و ۲۵۹ و ۳۳۴.

۲۰. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۵ و نیز خاتم الاولیاء ص ۱۲۱ (متن: للولاية المحمدية المخصوصة بهذا الشرع المنزل على محمد ختم خاص وهو في الرتبة دون عيسى نكونه رسولاً).

ظاهر در حکم ختمیت آن افرادی نظیر حضرات عیسی و الیاس و خضر داخل می‌شوند و هر ولی خدا از این امت نیز به آن می‌رسد اما حضرت عیسی اگر به این ختم می‌رسد به سبب ختم این خاتم محمدیه است.^{۲۱}

اگر چه ابن عربی نخستین کسی است که به شرح و تفصیل این عقیده پرداخته است (حکیم ترمذی پیش از این، اصطلاح خاتم الولاية را به کار برده بود ولی معنای آن گنگ بود و در هاله‌ای از ابهام قرار داشت)^{۲۲} البته باید گفت او، تنها مدعی مقام ختم محمدیه به شمار نمی‌آید. بعد از وی بودند کسانی که این رتبه را به خویش منسوب داشتند.^{۲۳} این نکته معضل شخص مورخ نیست که درباره این یا آن یک از مدعیان ختم ولایت قضاوت کند. در اینجا ما با حیطه‌ای روبرو هستیم که به درستی نمی‌توان آن را مدلل ساخت و هر اشاره‌ای به «ختم» یا «خاتم»، فقط می‌تواند تا حدی نشانگر

۲۱. فتوحات مکيه ج ۳، ص ۵۱۴ و ج ۴، ص ۱۹۵ و خاتم الاولياء ص ۱۲۱ (متن: ثم ان عيسى اذا نزل الى الارض في آخر الزمان اعطاه ختم الولاية الكبرى من آدم الى آخر النبي تشريفا لمحمد حيث لم يختم الله الولاية العامة في كل امة الا برسول تابع اياه وحينئذ فله ختم دورة الملك و ختم الولاية اعنى الولاية العامة فهو من الخواتم في العالم و اما خاتم الولاية المحمدية و هو الختم الخاص لولاية امة محمد الظاهرة فيدخل في حكم ختميته عيسى و غيره كالياس و الخضر و كل ولي لله تعالى من ظاهر الامة فعيسى و ان كان ختما فهو مختوم تحت ختم هذا الخاتم المحمدي.م)

۲۲. حکیم ترمذی در حوالی ۲۸۵/۸۹۸ وفات یافت او کتاب ختم الاولياء را نوشت که به تصحیح عثمان اسماعیل یحیی در بیروت سال ۱۹۶۵ منتشر گشت. ابن عربی به دفعات از ترمذی نقل قول می‌نکند و در اثر چاپ نشده‌ای به نام جواب المستقیم عن مسألة سال الترمذی که به طور کامل در فصل ۷۳ فتوحات نقل شده است، به پرسش‌هایی که ترمذی در فصل ۴ کتاب خود مطرح کرده است، پاسخ می‌دهد بنگرید به خاتم الاولياء، ص ۲۷-۳۲. (مترجم فارسی باید تصریح کند که اخیراً کتاب ختم الاولياء محل اعتنای بسیاری قرار گرفته است، از جمله چاپ منقحی از آن اخیراً منتشر شده است، ترمذی: ختم الاولياء، به اهتمام عبدالوارث محمد علی، دارالکتب العلمیة، بیروت ۱۹۹۹م. و نیز به زبان فارسی نیز در خصوص او کتابی ترجمه شده است، رانکه: حکیم ترمذی، ترجمه کیوانی، نشر مرکز، ۱۳۷۵ش.)

۲۳. بنگرید به خاتم الاولياء، ص ۱۳۴ به بعد، که این مطلب در خصوص محمد وفا، احمد سرهندی، قشاشی، نابلسی، و احمد تیجانی ذکر شده است، همه اینان خواه توسط خود و خواه توسط دیگران که به مقام ختم الاولياء منتسب شده‌اند حتی در مورد سرهندی به مقامی فراتر از ختم ولایت اشاره می‌کنند.

آن باشد که امری در تاریخ اندیشه‌ها است و نقشی مهم در تاریخ تکوینِ تصوّف ایفاء می‌کند. با این وصف در دل چشم‌اندازِ کتابِ حاضر، به طور خاص و بدیهی باید گفت وفود ابن عربی به این مقام جای هیچ شک و شبهه‌ای ندارد: او خود اعلیٰ خانم ولایت و ینبوع کل ولایت است و سفر روحانی وی و البته، تمامی تعالیم و آرای وی را باید در پرتو همین یقین باطنی معنا کرد که به طور کامل در زندگی و آثار او متجلی شد. در مقاطع گوناگونی از این کتاب، با جوانب گوناگونی از این مقوله روبرو خواهیم شد. در اینجا کافی است به ذهن بسپاریم که از نظر ابن عربی، مکاشفه مزبور در قرطبه تحسین عظیمی را نصیب او ساخت زیرا به مقام اصطفاۃ خداوندی رسید که حاکی از آن است که وی به مقام ختم ولایت محمدیه نایل گشته بود.

اشبیلیه: عزلت‌ها و تجلیات

جامعه اشبیلیه در اغتشاش و ناآرامی قرار داشت. سلطان جدید یعنی ابو یوسف یعقوب المنصور، بعد از جراحاتی که پدرش در خلال جنگ‌های بی امانش با الموحدون در شنترین Santarem به سال ۵۸۰/۱۱۸۴ بر وی وارد شده بود، و وفات یافت، بر جای پدر نشست و اینک به پایتخت اندلس می‌آمد تا به اصلاح و ترمیم نظام شهر بزرگ پردازد.

با حضور این امیر سوم از تبار المومن، حکومت این دودمان به غایت اقتدار خویش رسید. منصور درست مانند پدرش، عاشق سینه‌چاک هنر و فرهنگ بود ولی در قیادت نظامی، بیش از وی برتری از خود نشان داد، یعنی آنجا که پدر به خاتمه رسید، وی شروع کرد. او در سال ۵۸۱/۱۱۸۵ بجایه را از بنوقنایه باز پس گرفت، اینان در شمال آفریقا بر المرابطین تفوق یافته بودند. وی به سال ۵۸۲/۱۱۸۷ به قصر حمه لشکر کشید و اعراب افریقیه را که با المرابطین هم‌پیمان بودند، مطیع خود ساخت. اما بزرگترین پیروزی وی را باید غلبه بر مردم قشتاله به سال ۵۹۱/۱۱۹۵ دانست. ۲۴

منصور به سال ۵۸۶/۱۱۹۰ به اشبیلیه رسید و در آنجا مقیم شد. وی دست به بازرسی عمومی در کل نظام حکومتی زد و با دقت بسیار بر مظلومی که دستگاه اداری حکومت و افراد صاحب منصب بر مردم روا می‌داشتند، حساب‌رسی نمود و با چشمانی باز به حکومت عادلانه پرداخت. افزون بر این به وظیفه دشوار توسعه شهر اشبیلیه و بسط شرع مبین نیز مبادرت کرد، به آن نحو که در مراکش هنگام جلوس بر تخت حکومت مقرر کرده بود: حرمت کامل شراب به حدی که حتی مجازات مرگ داشت^{۲۵}، تعزیر خوانندگان و مطربان و ممانعت از پیشه ایشان؛ دیگر از آلات و سازهای موسیقی، در منطقه الوادی الکبیر، حداقل در برهه کوتاهی از زمان، نوایی بلند نگشت.^{۲۶}

اما موضوع بیشتر از اینها بود. حاکم جدید، حامی پر شور ابن حزم بود و به امامت ابن تومرت باور نداشت.^{۲۷} او به آئین ظاهریه اقبال کرد و بر ضد مذهب مالکی جنگ به راه انداخت. بر طبق گفته نویسنده کتاب المعجب او تدریس رسائل فقهی مالکیه را تحریم کرد و بالطبع (auto-da-fe) دستور به امحاء شماری از آثار مالکیه نظیر مدونه اثر صحنون (۲۴۰/۸۵۴ وفات) داد. از این زمان به بعد، فقهاء به ناچار، باید فقط به قرآن و حدیث تکیه می‌کردند.^{۲۸} هم زمان با این تحولات، برای اهل حدیث و فقه و حاملان سنت نبوی دستور العملی صادر کرد که به جمع «المُصنَّفات العشره» یا ده کتاب پردازند یعنی ده مجموعه حدیث که مرجع همگان تلقی می‌شد. این مجموعه‌ها به سرعت در سراسر مغرب اشاعه یافت.^{۲۹}

۲۵. بنگری لوی پروانسال، *Ternie-sept letters* ص ۶۷-۱۶۴.

۲۶. *Sevilla islamica* ص ۱۶۶.

۲۷. منصور در حقیقت نخستین فرد از الموحدون بود که در مرجعیت و وثاقت رسالت ابن تومرت به عنوان مهدی موعود تردید کرد. بنگرید به المعجب، ص ۲۱۲. (در اینجا مراکشی به ذکر حکایتی می‌پردازد که منصور بر آن کسانی خرده می‌گرفت که به امامت ابن تومرت باور داشتند) و نیز بنگرید به R. Le Tourneau در *Sure la disparition de la doctrine almohade* در سالنامه Syudia islamica شماره ۳۲ پاریس، ۱۹۷۰ ص ۲۰۱-۱۹۳. که در آنجا متنی را منتشر کرده که مربوط به دیوان اداری المومن پسر المنصور بود و وی نیز تعالیم الموحدون را فسخ کرد.

۲۸. همان، ص ۲۰۲.

۲۹. معجب، ص ۳-۲۰۱.

تعصّب مذهبی که منصور سال به سال بر شدّت آن می افزود، در آخرین روزهای حیات وی به اوج خود رسید، وی قانونی را امضاء کرد که بر طبق آن یهودیان باید لباسی متمایز از سایرین بر تن کنند.^{۳۰} این یکی از آخرین حسودانی بود که وضع کرد. سلطان المنصور دیگر خسته بود و از اعدام برادر و عموی خود که در حوالی سال ۵۸۳/۱۱۸۷ بر ضدّ وی شورشی بر پا کرده بودند، سخت بتیّمان شد و از این بابت، رنجور بود؛ از سال ۵۹۴/۱۱۹۷ بعد از آنکه وضع احکام دینی را کامل کرد، هرچه بیشتر، از سلطنت کناره گرفت و اوقات خود را مصروف زهد و پارسایی نمود.^{۳۱}

در خلال این دوران یعنی حوالی سال ۵۹۴/۱۱۹۷ بود که وی ابو مدین را به دربار خود در مراکش فرا خواند. اما منظور وی از این اقدام دقیقاً چه بود و از وی چه می خواست؟ پاسخ این سؤال را هرگز نخواهیم دانست، زیرا این صوفی خدا وفات یافت و در منطقه عبّاد نزدیک به تلمسان مدفون گشت. این احضار به دربار امیر تا این اواخر، محلّ تفسیر قرار گرفته است. بر طبق گفته مارسیاس و آسین پالاسیوس، سلطان المنصور به احضار ابو مدین اقدام کرد زیرا از شهرت روزافزون وی در اندیشه بود.^{۳۲} لذا موضوع باید چیزی شبیه به این قضیه باشد که ابو مدین به عنوان یک ناراضی و شورشی لحاظ می شد، درست مانند اتهامی که بر صوفیان طاغی نظیر ابن برّجان و ابن قسی بستند؛ او را مانند یک اسیر و زندانی به دربار امیر خوانده بودند. اما این فرضیه را نمی توان پذیرفت. در آن ایام، منصور از اعمال زور دست کشیده بود و به خاندان خود اعتماد داشت و در کنار این موضوع، چیزی وجود ندارد که ما را به پذیرش این معنا متقاعد سازد که ابو مدین برای حکومت الموحدون تهدیدی بوده است و یا ظاهراً چنین می نمود.

روایت دیگری از این حادثه نیز وجود دارد که به ظاهر مقبول تر به نظر می رسد، زیرا به طور دقیق تری مربوط به نکاتی است که مادر خصوص ذهنیت سلطان در پایان

۳۰. همان، ص ۲۲۳ و ابن عذاری، بیان، ج ۳۰، ص ۲۰۵.

۳۱. بیان، ج ۳، ص ۲۱۰.

۳۲. Marcias، ابو مدین، در دائرة المعارف اسلامی، ویرایش ۲، و آسین پالاسیوس، *Shadhilies y alumbados* در مجله اندلسی، شماره ۱۰ سال ۱۹۵۴ ص ۷.

حکومت وی از او سراغ داریم. بر طبق گفته نویسنده کتاب رساله، یعنی ابن ابی منصور (۶۸۲/۱۲۸۳ وفات)، سلطان منصور عزم کرد در پایان عمر خویش به طریقت داخل گردد و شوریدگی خود را برای زنی از اولیاء خدا در مراکش فاش ساخت، زن مزبور به وی نصیحت کرد که ملازمِ صحبتِ ابو مدین باشد. زمانی که شیخ آماده شد تا به خدمت سلطان در آید، به صراحت گفت: «اطاعت او اطاعت خداست، با این وصف، به محضرش نخواهم رسید زیرا در تلمسان مرگ من فرا خواهد رسید.» ابن ابی منصور بعد از این شرح می‌دهد که چگونه زمانی که ابو مدین به حومه شهر تلمسان رسید به فرستادگان سلطان که ملازم وی بودند گفت: «سلام مرا به سلطان برسانید و به وی بگویید شفای وی به دست ابوالعباس المرینی است» و به این نحو شیخ ابو مدین در تلمسان وفات یافت.^{۳۳}

این ابوالعباس المرینی کسی جز ابوالعباس احمد بن ابراهیم المریه القنجاری نبود: یک صوفی از اندلس (همانقسم که از نامش پیداست) اهل قریه المریه بود که بر طبق گفته ابن عبدالمالک «شیخ انجمن صوفیان در المغرب بود.» او چهار بار به شرق سفر کرد و در سفر مورخ شوال ۶۰۲/۱۲۰۵ همراه ابن عربی بود.^{۳۴} همه ارباب تذکره در شرح حال وی بر این تأکید دارند که حکام الموحدون برای وی احترامی زاید الوصف قائل بودند. در این خصوص جزئیاتی که ابن عبدالمالک به دست می‌دهد شامل حکایاتی است که نشان می‌دهد سلطان الموحدون صدقاتی به وی تقدیم می‌داشت تا توسط او میان فقرای شهر تقسیم شود. و نیز بر طبق گفته ابن صاحب الصلاة این المریه بود که در سال ۵۹۲/۱۱۹۵ منصور را بر آن داشت که به ترمیم مسجد جامع ابن عدباس پردازد.^{۳۵}

۳۳. ابن ابی منصور الصفی الدین، رساله، ص ۱۵۱. ذکر این نکته جالب است که ابن عربی در محاضرة الابرار (ج ۳، ص ۹۲) به ذکر واقعه‌ای می‌پردازد که سلطان وقت (چیزی بیشتر از این نمی‌گوید) اشتیاق خود را به ابو مدین اظهار داشت.

۳۴. کتاب الیقین، نسخه خطی کتابخانه یحیی افندی، ۲۴۱۵ و ص ۱۲۴ ب و ۱۲۵.

۳۵. المن ج ۳، ص ۴۸۶ و در مورد حکایت مربوط به صدقات بنگرید به ابن عبدالمالک، الذیل، ج ۱، ص ۴۶ و نیز بنگرید به تکمله، ۲۹۶ و معجب، ص ۲۱۲ و عبد الوهاب بن المنصور، عالم المغرب،

در ضمنِ قطعه‌ای از کتاب روح القدس روشن می‌گردد که منصور در عین حال مناسبات خوبی با یوسف الشُّبرلی یکی از شاگردان ابن مجاهد داشت.^{۳۶} بعدها خواهیم دید که وی حتی در مواردی قصد بازی به ابن عربی داشت. این در دوره‌ای بود که شیخ الاکبر بالکل با قدرنمندان و حاکمان، و در حقیقت برای مدتی از همه مردمان، قطع مراوده کرده بود.

«رسول خدا فرموده است که (به حساب نفس خویش برسد پیش از آنکه به حساب شما برسند). خداوند این مشهد عظیم را روزی در اسیلیه به سال ۵۸۶ ق بر من نمایاند.»^{۳۷} ابن عربی بیش از این چیزی به ما باز نمی‌گوید ولی آشکارا به مکاشفه‌ای اشاره دارد که به یومِ لاخر یا قیامت مربوط است. اینک چند روایت در شرح این ماجرا در دست است که در خلال برخی از آنها وی به مشاهدات مابعدالطبیعی متعددی اشاره می‌نماید که از آنها یقین حاصل کرد که در تدارک یوم الآخر یا قیامت است. با قیاس این روایات می‌توان فهمید که التصاق این روایات به یکدیگر قابل توجیه نیست. هر یک از این روایات و مشاهدات جنبه خاصی از قیامت عمومی یا قیامت خود ابن عربی را توضیح می‌دهد. به هر حال دو مورد از این روایات احتمالاً نمی‌تواند ارتباطی با مشهد عظیم داشته باشد که به سال ۵۸۶ ق رخ داده است زیرا به نوعی از شهود یا مشاهده راجعند که یکی از آنها را در فاس به سال ۵۹۳ به دست آورد و دیگری را به سال ۵۹۱ ق در مکه دریافت. به هر حال دو روایت دیگر نیز در دست داریم که اگر چه ابن عربی خود شخصاً به تاریخ و مکان آنها اشاره نمی‌کند، اما دقیقاً به این مشهد عظیم در سال ۵۸۶ ق مربوط است.

نخستین روایت در فصل ۷۱ از فتوحات آمده است، فصلی که به «اسرار الصّوم» اختصاص دارد. ابن عربی بعد از توضیح این معنا که در روز قیامت طبقه اولیاء به

→ رباط، ۱۹۸۶، ج ۴، ص ۸۱-۷۵ و نیز همین حکایت در کتاب ابن ابی منصور، رساله، نیز آمده است که به المرینی نسبت داده است.

۳۶. بنگرید به صدقات ۶ و ۱۶ و ۲۶ و ۵۶ در روح القدس.

۳۷. فتوحات ج ۴، ص ۴۷۶ (متن: يقول رسول الله حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا ولقد اشهدني الله في هذا مشهدا عظيما باشيلىة سنة ست و ثمانين و خمسمائة م).

شفاعتِ نیمی دیگر از آنانی که صوم را با شور و حرارت انجام داده‌اند، خواهند پرداخت (وی متذکر می‌شود کسانی که به محبتِ اولیاء مبادرت کرده‌اند، این احسان، به خود ایشان راجع خواهد گشت) فاش می‌گوید که مشهد مزبور را به شفاعتِ خویش حاصل کرده است. «مرا به شفاعت در روز قیامت وعده داد که در آن هر کسی را که می‌شناختم و نمی‌شناختم، دیدم و این مشهد به ذوق سلیم بر من چنان معلوم گشت که شکی در آن ندارم.»^{۳۸}

ابن عربی در کتاب المبشرات نیز روایتی کامل و با ذکر جزئیات تمام از این حادثه به دست می‌دهد. «در مشهدی دیدم که قیامت بر پا شده است. مردم در هراس بودند، برخی بالباس و کسانی نیز عریان، بعضی بر روی پاهای خویش و عده‌ای نیز بر روی صورت‌هایشان راه می‌رفتند. و یأتی الله فی ظلل من الغمام والملائكة (قرآن ۲/۲۱۰) و خداوند بر عرش جالس گشت، عرشی که ملائکه حامل آن بودند. عرش را در کنار راست من گذاشتند. زمانی که اینها رخ می‌داد نه خشمی و نه ترسی و نه هراسی در دل نداشتم. بعد خداوند مرا تکبیر گفت تا به مردم بفهماند که مقام من در دنیا چه بوده است؛ سپاس گزاردم و به مددِ حدیثِ صحیح، مقصودِ حضرتش را درک کردم^{۳۹} و به حضرتش عرض نمودم: خداوند! امیران و شاهان به این درگاه محتاجند زیرا فقیرند و به سبب خزائنی که از دست داده‌اند، سخت دچار افتقار شده‌اند. اما حضرت تو غنی است و بی نیاز؛ مرا بفرما که مقصود از خلق مخلوقات چیست. وی تبسمی بکرد و بگفت: چه می‌خواهی؟ من عرض کردم اجازتم ده تا بی حساب و کتاب، مستقیم به فردوس در آیم. حضرتش اجازه‌ام داد. بعد، خواهرم امّ سعد را دیدم، عرض کردم: و خواهرم ام سعد نیز؟ فرمود: او را نیز می‌توانی با خود ببری. بعد خواهرم امّ علّا را دیدم و بار دیگر معروض داشتم: او نیز؟ فرمود: آری، او نیز. من عرض کردم همسر امّ عبدالرحمن چه؟ فرمود: همسرت ام عبدالرحمن را نیز با خود همراه ببر. عرض کردم:

۳۸. فتوحات ج ۱، ص ۶۱۷ (متن: و وعدنی بالشفاعة يوم القيامة فيمن ادرکه بصری ممن اعرف و من لا اعرف و عین لی هذا المشهد حتی عاینته ذوقا صحیحا لا اشک فیه.م)

۳۹. بی شک این تلمیح به معراج نبوی اشاره دارد که بر طبق آن، اصابع الرحمن یعنی انگشتان خداوند شانه‌هایش را بسود. بنگرید به ابن حنبل، ج ۴، ص ۲۴۳.

و خاتون امّ جنان؟ فرمود: خاتون امّ جنان نیز. در اینجا بود که عرض کردم: بار خدایا، این طور، وقت زیادی خواهد برد. اجازه ده همه همراهان و منسوبان خود را و نیز هر کسی را شما مایلید به همراه ببرم. فرمود حتی اگر از من تقاضا کنی که همه اهل الموقف^{۴۰} را با خود ببری، اجازه داری. در اینجا به یاد شفاعت ملائکه و انبیاء افتادم و با احترام به آنها، من فقط با خود کسانی را می‌بردم که به چشم می‌افتاد (و خداوند به حساب آنها رسیدگی می‌فرمود) لذا همه کسانی را که می‌شناختم یا قریباً شناختم با خود بردم. آنها را جلوتر از خود قرار دادم و خود، در عقب آنها ره سپردم تا به فردوس در آیند.^{۴۱}

دو گزارش مزبور مطابق همدند: در هر دو مورد خواهش ابن عربی در وصف کسانی است که «چشمش به آنها می‌افتاد خواه می‌شناخت خواه نمی‌شناخت.» اما چگونه می‌توانیم این روایات را با مشهد عظیمی تطبیق دهیم که در اسیلیه به سال ۵۸۶ ق رخ داده است؟ با ذکر جزئیاتی از قبیل امّ جنان، ناچار باید به این پرسش پاسخ منفی دهیم. آری ما مطلقاً هیچ درباره این زن نمی‌دانیم به جز این حقیقت که او چنان به ابن عربی نزدیک بوده است که ابن عربی در حقش شفاعت کرده است. اسم این زن و عنوان اشرافی وی یعنی خاتون عموماً به زنان دربار سلجوقی و سلسله ایوبی اطلاق می‌شد و این خود حاکی از آن است که این زن یا ترک‌تبار یا کُردتبار بوده است و این نکته، نافی این احتمال است که ابن عربی این زن را در اندلس می‌شناخته است.

اما روایت دیگری از این حادثه در دست است که جزئیات دقیق‌تری را به دست می‌دهد. این واقعیت است که چهار تنی که شیخ الاکبر از خدا شفاعتشان را مسئلت کرد تا همراه وی به فردوس در آیند، جملگی زن هستند. کتاب الکوب شامل نامه

۴۰. منظور اشاره به حدیثی است که در کمتر کتب حدیث نقل شده است ولی ابن عربی به تطویل آن را با ذکر اسناد، نقل می‌کند، فتوحات ج ۱، ص ۳۰۹ و محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۱۸۶ بر طبق این حدیث در یوم الآخر شخص باید از ۵۰ موقف بگذرد. ما بار دیگر به این حدیث در فصل بعد باز خواهیم گشت.

۴۱. کتاب المبشرات، نسخه خطی، شماره ۵۲۲۲ ص ۱۸ الف و نسخه بایزید، ۱۶۸۶ ص ۶۲ ب.

مفصلی است که ابن عربی به امّ سعد نگاشته و به وی خبر وفات امّ علا را می‌دهد.^{۴۲} و از این سند این نکته معلوم می‌گردد که وی علقه صمیمانه‌ای با دو خواهر خویش داشت (باید به یاد داشته باشیم که او برادری نداشت)، او این دو خواهر خود را بعد از مرگ پدر به فاس برد تا تدارک ازدواج آنها را ببیند.^{۴۳} اما دو زن دیگری که در فقره فوق ذکرشان آمد، هنوز احوالشان بر ما پوشیده است. از امّ جنان مطلقاً چیزی نمی‌دانیم؛ حتی نمی‌دانیم که ماهیت ارتباط وی با ابن عربی چگونه بوده است. اما همانقسم که مشاهده کردیم، ام عبدالرحمن نام یکی از زنان او بود، اما کدامیک؟ اشارات گوناگون در فتوحات به این نکته دلالت دارد که او حداقل دو زن داشت. بدیهی است که نخستین زن وی مریم بنت محمد بن عبدون البجایه بود؛ به احتمال بسیار در اشبیلیه این زن را به همسری برگزید^{۴۴} و این زن، دارای مشاهدات و مواجید روحانی فراوانی بود که با حالات و روحیه ابن عربی سازگار بود. قطعه زیر حاکی از این ماجراست: «زن نیکوکار من مریم بنت محمد بن عبدون بن عبدالرحمن البجائی برایم روایت کرد که می‌فرمود در خواب شخصی را دیدم که اغلب در رویاها و مکاشفاتم می‌دیدم و در عالم ظاهر او را ندیده‌ام، او به من گفت ای زن، آیا قصد دخول در طریقت داری؟ عرض کردم به خدا سوگند آری! مایلیم به طریقت در آیم ولی نمی‌دانم چگونه؟ فرمود به پنج چیز، توکل و یقین و صبر و عزیمت و صدق.»^{۴۵}

زن دوم ابن عربی را به نام فاطمه بنت یونس بن یوسف امیرالحرمین می‌شناسیم.

۴۲. کتاب الکتوب، ص ۴۹-۳۵

۴۳. درة الفاخرة، ص ۳ و صوفیان اندلسی، ص ۷۵.

۴۴. بنگرید به فوق، فصل ۲ که در آنها آسین پالاسیوس به این اثبات این نکته کوشیده است.

۴۵. فتوحات ج ۱، ص ۲۷۸ و ج ۲، ص ۲۳۵ بر اساس نسخه سال ۶۳۰ که بر حسب تصادف می‌دانیم وی هنوز زنده بود و در کنار همسرش می‌زیست. سماع کتاب فتوحات در خاتمه کتاب نظم الفتوح المکی آمده است و نسخه خطی آن در کتابخانه احمدیه، شماره ۷۷۴ وجود دارد. ممنون ریاض المالح هستم که مرا از وجود این نسخه آگاه ساخت. (متن: حدثتني المرأة الصالحة مریم بنت محمد بن عبدون بن عبدالرحمن البجائی قالت رایت فی منامی شخصا کان یتعاهدنی فی وقائعی و ما رایت له شخصا قط فی عالم الحس فقال لها تقصدين الطريق، قالت فقلت له ای واللّه اقصد الطريق ولكن لا ادري بما ذا، قالت فقال لی بخمسة وهی التوکل والیقین والصبر والعزيمة والصدق.م)

این زن برای ابن عربی پسری آورد که نامش محمد عمادالدین (۶۶۷ ق. وفات) بود و نسخه اولیه فتوحات به وی تقدیم شد.^{۴۶} در اینجا است که جزئیات با هم کامل می‌شود. ابن عربی افزون بر این، فرزند دومی به نام محمد سعدالدین (۶۵۶ ق. وفات) داشت که در ملطیه^{۴۷} و به سال ۶۱۸ ق به دنیا آمد که از زن دیگری بود.^{۴۸} آیا مادر این پسر می‌تواند همان مادر صدرالدین قونوی بوده باشد — یعنی زنی که بر طبق برخی از منابع، ابن عربی در اناطولی اختیار کرد؟ به علاوه بر طبق برخی منابع متأخرتر، بعد از آنکه ابن عربی ساکن سوریه شد با دختر قاضی مالکیه در دمشق ازدواج کرد.^{۴۹} بی‌شک در اینجا منبع مازین الدین عبدالسلام الزواوی (۶۸۱) است.^{۵۰} یعنی نخستین قاضی مالکیه در دمشق که از خاندان فقیهان بزرگ یریر بود که در بجایه منزل کرده بودند. یکی از اعضاء این خانواده در طی اقامت ابن عربی در بجایه معلّم وی بوده است.^{۵۱} و عاقبت، بر اساس گفته محمد بنو زکی در تحفة الزعیر^{۵۲} ابن عربی با دختر بنو زکی ازدواج کرد که به مدّتی طولانی در سوریه منصب قضاوت داشت. برای تأیید این نکته شاید بتوان به موردی در دیوان اشاره کرد که در آنجا ابن عربی اظهار می‌دارد که وی بر دختر زکی الدین خرّقه پوشانده است.^{۵۳}

کدامیک از این زنان می‌تواند امّ عبدالرحمن باشد؟ با این اطلاعات کنونی ما، غیرممکن است بتوانیم پاسخ درستی به این پرسش دهیم. معهذا شبان ذکر است که

۴۶. فتوحات ج ۴، ص ۵۵۴ تصحیح اوّل که من آن را به فرزندم محمد الکبیر وقف کردم، مادر وی فاطمه بنت یونس بن یوسف امیرالحرمین است. تخصیص اسم مادر به وی چنان است که ابن عربی می‌خواست از اعتراف صریح به این نکته دوری کند که فرزند دیگری از زن دیگری به همین نام داشت.

۴۷. باید گفت که ملاطیه یا ملطیه هر دو در کتب آمده است و مترجم فارسی بن بر ضبط کهن اثر به ملطیه اکتفاء کرد برای نمونه بنگرید به مناقب اوحدالدین کرمانی، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹ ش، ص ۶۱. ۴۸. نفحه ج ۲، ص ۱۷۰.

۴۹. نفحه ج ۲، ص ۱۷۹ و مناقب ابن عربی، ص ۳۰.

۵۰. ابوشامه، تراجم، بیروت، ۱۹۷۴، ص ۲۳۶-۲۳۵.

۵۱. روح القدس، ۴۲ و صوفیان اندلسی، ۱۲۷ و فتوحات ج ۲، ص ۲۱ و ۶۳۲ در فصل دهم این کتاب به حکایت این ازدواج باز خواهیم گشت.

۵۲. تحفة الزعیر، دمشق، ۱۹۶۴ ص ۵۹۷. ۵۳. دیوان، ص ۵۶.

تنها دو پسر وجود دارند که ابن عربی شخصاً در سماع آثارش به آنها ارجاع می‌دهد، محمد عمادالدین و محمد سعدالدین. این نکته طبیعتاً هر کسی را به این پندار می‌رساند که اگر ابن عربی پسری به نام عبدالرحمن می‌داشت، باید در جوانی مُرده باشد. ماهیت علقه خویشاوندی و محبتی که ابن عربی با این چهار زن در طی حکایت مزبور نشان می‌دهد، هرچه باشد، این واقعیت نمایان است: اساساً نخستین کسانی که محل شفاعت وی از خداوند قرار گرفتند، جملگی در زمره زنان بودند. در حقیقت در اینجا نیز ابن عربی خود را از همگنانِ طریقتی خویش جدا می‌سازد زیرا از نظر او سطح مُعینی از ادراکات روحانی وجود ندارد که زنان نتوانند آن را کسب نمایند. «زنان و مردان در همه مراتب حتی در وصول به قطب شدن، مشترک‌اند.»^{۵۴}

فراتر از این، چند تن از مشایخ روحانی ابن عربی در زمره زنان قرار داشتند؛ دو تن از آنها حائز اهمیت و شایان ذکرند زیرا ابن عربی در اشبیلیه حتی زمانی که نوجوانی بیش نبوده است، در ملازمت و معاشرت ایشان بود: فاطمه بنت ابن المثنی و شمس‌ام الفقراء.

فاطمه بنت ابن المثنی همواره به مُرید جوان خویش می‌گفت: «من مادر روحانی و نورِ مادر زمینی توام.»^{۵۵} اگر چه این بانوی شهر اشبیلیه بیش از نود سال سن داشت ولی چنان قیافه جوان و شادابی داشت که ابن عربی هر گاه او را می‌دید از شرم سرخ می‌شد. وی در فقر کامل می‌زیست و خود را از اضافات غذایی سیر می‌کرد که مردم اشبیلیه در بیرون درب منازل خود می‌گذاشتند. ظاهراً خانه‌ای از آن خود نداشت تا روزی که ابن عربی به همراه دو تن دیگر از شاگردانش کلبه‌ای خارج شهر در نزارها برای وی ساختند. ابن عربی در کتاب روح القدس استیحاش ندارد که باز گوید این زن رحمتِ عالیمان بود، و بعد می‌گوید این زن خدمتکاری عجیب اما همیشه حاضر به یراق، در خدمت خود داشت: سورة الفاتحه که مانند دیو چراغِ جادوی علاءالدین، کوچکترین خواهش‌های وی را اجابت می‌کرد.^{۵۶}

۵۴. فتوحات، ج ۳، ص ۸۹ (متن: النساء والرجال یشرکان فی جمیع المراتب حتی فی القطبیه.م)

۵۵. فتوحات ج ۲، ص ۳۴۸ (متن: کانت تقول لی انا امک الالهیه و نور امک الترابیه.م)

۵۶. برای فاطمه بنت محمد بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۷۴ و ج ۲، ص ۱۳۵ و ۶۲۱ و ۳۴۷ و

علی الظاهر به سال ۵۸۶/۱۱۹۰ در مرشانه الزیتون، در قصری نه چندان دور از اشبیله^{۵۷} ابن عربی به ملاقات شمس اُمّ الفقراء نایل گشت. هماغسّم که او خود در کتاب روح القدس می نگارد: «شأنی عظیم داشت و در معاملات و مکاشفات صاحب وجدی عظیم بود، قلبی بزرگ داشت و همتش بلند بود و حالش از نظر دیگران مستور بود؛ تو گویی چیزها می دانست و بر وی چیزها حاصل می گشت که مرا بدان شاد می ساخت و برکات بسیاری داشت.»^{۵۸}

در طی همین سال ۵۸۶ ق ابن عربی یا چند تن از اولیاء ملاقات کرد که در همان رتبه روحانی قرار داشتند، منظور گروه «بهالیل» است و او در فصلی از فتوحات به طور خاص به توصیف ایشان می پردازد^{۵۹}؛ او تشریح می کند که بهالیلی عقل خود را به سبب تجلّی خداوند بر ایشان، از دست دادماند و به عبارت دیگر در اثر تجلّی ناپهنگام ناشی از خداوند بوده است. «لذا حقّ عقل ایشان را برد، زیرا عقلشان به هنگام مشاهده نعمای الهی اسیر گشت و نزد حضرتش باقی ماند و غرق تجلّی جمال یار شدند و باید آنان را ارباب عقل بی عقلی نامید.» اندکی بعد توضیح می دهد که سه نوع بهلول وجود دارد، در بعضی، واردات روحانشان بیشتر از توانایی ایشان است که اینان را به سبب مقامات روحانی ایشان معلوم می دارند. عده ای نیز تجلّی وارده بر قلوبشان مساوی توانایی ایشان است، در مورد اینان باید گفت که حرکات و سکنااتشان عادی است ولی زمانی که تجلّی حق به آنان می رسد فوراً آشفته حال می گردند. بالاخره کسانی هستند که توانایی آنان بیش از قدرت تجلیاتی است که بر آنها وارد می شود، آنها به هنگام تجلّی و غلبه الهام چیزی از خود نشان نمی دهند که حاکی از این وفود باشد. به علاوه

→ روح القدس، ۵۵ و ۱۲۶ و صوفیان اندلسی، ص ۱۴۷-۱۴۳.

۵۷. عثمان یحیی تاریخ مؤلفات، ص ۹۴.

۵۸. روح القدس، ص ۵۴ و ۱۲۶ و صوفیان اندلسی، ۱۴۲ (متن: کبيرة الشأن في المعاملات و المكاشفات قوية القلب لها همة شريفة و لها التميز تستر حالها جدا كانت تبدى منه في السراء شيئا الى لما حصل عندها منى من المكانة و كنت افرح لها بذلك برکات كثيرة. م نقل از مجموعه الاولی، ص ۱۹۹ م.)

۵۹. فتوحات ج ۱، ص ۵-۲۴۸.

دو نوع متمایز از بهالیل وجود دارد. بهلول محزون و بهلول مسرور. علی الصلاوی^{۶۰} و ابو الحجاج الغلیاری^{۶۱} که ابن عربی هر دو را به سال ۵۸۶ ق در اشبیلیه دید در زمره طایفه دوم قرار دارند ولی از سوی دیگر، یوسف المغاور (۱۲۲۲/۶۱۹ وفات) که معاصر ابن عربی بود و وی را در همان سال ملاقات کرد از جمله طایفه اول است که بی سبب اشک می ریخت.^{۶۲}

ابن عربی بهتر از هر کسی دیگر، به توصیف مقام بهالیل پرداخته است زیرا خود وی در یک دوره خاص از زندگی اش این مقام را تجربه کرده بود. «خود بنفسه این مقام را چشیده‌ام، زیرا گاهی بر من می‌گذشت که در هنگام نمازهای پنجگانه به هنگام جماعت، در مقام رکوع و سجود و همه احوال نماز می‌گفتند که چنین می‌کند و چنین می‌گوید و من در همه این موارد بر خود آگاه نبودم نمی‌دانستم با که هستم کجا هستم و کی هستم و هیچ چیزی از این عالم محسوس را خبر نداشتم و از خویش و غیر خویش غایب می‌گشتم تا ناگاه خبرم می‌دادند که وقت نماز رسید و نماز اقامه می‌کردم و حرکاتم چنان بود که گویی در خوابم و از اینها خبر نداشتم.»^{۶۳}

در طی همین دوران بود که او با خطیب شهر المرشانة عبدالحمید بن السلام دوستی گزید که به وی گفته بودند وی با معاذ بن الاشرف یکی از ابدال زمان خود

۶۰. ابن عربی می‌گوید وی نمی‌توانست جلوی خنده خود را بگیرد حتی به وقایع نماز، بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰ و ۲۵۶ و ج ۲، ص ۱۸۷.

۶۱. او به سال ۵۸۶ به اشبیلیه آمد تا ابن عربی را ملاقات کند. فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰ و ج ۲، ص ۱۶۷.

۶۲. ابن عربی ذکر می‌کند وی یوسف المغاور را به سال ۵۸۶ در اشبیلیه دید و در همین سال معاصر وی یعنی الصلاوی را ملاقات کرد، بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۳۳ و ۱۸۷ و نیز صفی‌الدین، رساله، ص ۴۰-۱۳۵.

۶۳. فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰ (متن: ولقد ذقت هذا المقام و مر علی وقت اودی فیہ الصلوات الخمس اما ما بالجماعة علی ما قیل لی باتمام الركوع والسجود و جميع احوال الصلاة من افعال و اقوال و انا فی هذا کله لا علم لی بذلك لا بالجماعة و لا بالمحل و لا بالحوال و لا بشيء من عالم الحس لشهود غلب علی غبت فیہ عنی و عنی غیری و اخبرت انی کنت اذا دخل وقت الصلاة اقیم الصلاة و اصلی بالباس فکان حالی کالحركات الواقعة من النائم و لا علم له بذلك.)

ملاقات کرده است.^{۶۴} از نظر ابن عربی چیزی از این نامتعارف تر نبود که یا یکی از این افراد در مقابل دربِ خانه خود دیدار کند. و این دقیقاً همانی بود که به سال ۵۸۶ ق در اشبیلیه بر وی حادث گشت. شبی بعد از نماز غروب به ناگاه میلی وافر به ملاقات مردی یافت که از آن پس او را شیخ خود دانست: ابو مَدَّین. کسی درِ خانه بزد، او ابو عمران موسی الصدرانی (السید) بود که بعد از چهار ابدال، حائز یکی از عالی‌ترین مقامات روحانی بود. ابن عربی گفت «ز کجا می‌آیی؟ گفت: از نزد شیخ ابو مدین از بجایه می‌آیم. گفتم که کی از نزدش آمدی؟ گفت: همین مغرب با وی نماز گزاردم که روی به من کرد و گفت: محمد ابن العربی در اشبیلیه است و بر وی چنین و چنان خطور کرده است. همین اینک به نزدش رو و چنین و چنان رابه وی خبر ده. و ذکر رغبت مرا به شیخ باز گفت به وی بگو که اجتماع ما در عالم ارواح راست می‌افتد ولی در عالم اجسام در این دنیا، خدا چنین چیزی مقدر نکرده است.»^{۶۵}

دیدار روحانی این دو در حقیقت رخ داده بود، ظاهراً توجیه مناسبی برای این ماجرا هست، یعنی می‌توان آن را با واقعه‌ای معادل گیریم که پیش از این میان ابن عربی و امام الادنی یا امام الشمال در عالم برزخ رخ داده بود که در آنجا امام الادنی ابن عربی را به وفود به مقامات روحانی بلندش بشارت داد. این مکالمه می‌بایست در همین سال ۵۸۶ ق و اندکی قبل از مکاشفه قرطبه رخ داده باشد.

ذکر این مطلب بسیار مهم است که اکثر شیوخ روحانی وی که در صحبت ابن عربی بودند، از جمله ابن القسوم و شبربلی و میرتلی، جملگی پیرو مکتب ابن عریف و ابن المجاهد بودند و همه تعالیم ایشان به صراحت مهر چنین علقه‌ای بر پیشانی خود داشت. ولی شاید ذکر این نکته، خارج از زمان ۵۸۶ ق به نظر آید که در این سال

۶۴. درة الفاخرة، صوفیان اندلسی، ص ۱۵۱ و فتوحات ج ۱، ص ۲۷۷ و ج ۲، ص ۷.

۶۵. روح القدس، ۱۹ ص ۱۱۴ و صوفیان اندلسی، ص ۱۲۱. (متن: قلت من این فقال من عند الشيخ ابي مدین من بجایه قلت متى عهدک به قال صليت معه هذا المغرب فرد وجهه الی وقال ان محمد ابن العربی باشبیلیه خطر له کذا و کذا فسر الیه الساعة و اخبره عنی بکذا و کذا و ذکر لی من رغبتی فی لقاء الشيخ و قال لی يقول لک اما الاجتماع بالارواح فقد صح بینی و بینک و ثبت و اما الاجتماع بالاجسام فی هذا الدار فقد ابي الله ذلک م.)

ابن عربی ظاهراً داخل حلقهٔ مریدان ابو مدین شد، یعنی به وساطت چند تن از مریدان وی. برای مثال او حدود یک ماه را در شهر اشبیلیه با ابو احمد السّلاوی سپری ساخت که مدّت‌ها با ابو مدین مصاحب بود. «وی به اشبیلیه آمد زمانی که من تحت ارشاد شیخ ابویعقوب الکومی بودم. مرتبت روحانی این شیخ ابو احمد بسیار بلند بود به مدت هیجده سال با ابو مدین صحبت داشت، زهد و ریاضتش عظیم بود، پیوسته می‌گریست. من یک ماه کامل را با وی در مسجد ابن جرّاد گذراندم.»^{۶۶}

ارتباط شیخ محیی‌الدین با الکومی بسیار عجیب است. اشارات و کنایات بسیاری در کتاب روح القدس نقل شده است که به وی ارجاع می‌دهد و حاکی از احترام زائد‌الوصفی است که ابن عربی تقدیم او می‌داشت. محبّتی که به وی داشت چنان عظیم بود که همانقسم که خود وی به ما می‌گوید، می‌توانست هر موقع از شب یا روز را در معیت و همراهی او بگذراند.^{۶۷} اما وی در محضرش چنان هیبت و احترامی می‌یافت که به طور کامل از حرکت باز می‌ایستاد. وی در کتاب روح القدس اعتراف می‌کند: «وقتی نزد شیخ کومی و یا نظایر او می‌رفتم چنان به خود می‌لرزیدم که گویی برگی هستم که در بادی شدید قرار دارد و لب از سخن فرو می‌بستم و بدنم می‌لرزید، تا آنکه حال خویش می‌دانستم و موانس وی بودم و او مرا به خود می‌خواند و بر من زیاده نمی‌گرفت و غیر مرا نزدیک نمی‌ساخت و طردم می‌کرد و کلام غیر مرا صائب می‌نمود.»^{۶۸}

با این همه ابن عربی در جایی دیگر فاش می‌گوید که در جنب این قضایا وی آموزگار کومی نیز بوده است. در فتوحات توضیح می‌دهد که اگر یک مُرید قبل از آنکه سلوک خویش را به پایان برد، بمیرد و این وظیفهٔ شیخ است که یقین سازد وی آن را با

۶۶. روح القدس، ص ۱۱۷ (متن: وصل الينا الى اشبيلية وانا في تربية شيخنا ابي يعقوب كان هذا ابو احمد قوي الحال صاحب ابا مدین ثمانية عشر سنة وکان كثير الاجتهاد والعبادة شديد البكاء بت معه شهرا كاملا بمسجد ابن جرّاد.م)

۶۷. روح القدس ۲، ص ۸۱ و صوفیان اندلسی، ص ۷۲.

۶۸. روح القدس ۲، ص ۸۰ و صوفیان اندلسی، ص ۷۰ (متن: فکنت اذا قعدت بين يديه و بين يدي غيره من الشيوخ ارعد مثل الورقة في يوم الريح الشديد و يتغير نطقي و تحذر جوارحي....م)

موفقیت به پایان برده است یا نه. «و این مذهب شیخ ما ابو یعقوب یوسف بن یخلف الکومی بود و به جز او در کسی دیگر از مشایخم، چنین چیزی ندیدم. او را در ریاضت متابعت کردم و در مواجیدش بهره بردم. هم شاگردم بود و هم استادم و من مانند وی چنان بودم که مردم سخت تعجب می کردند و کسی علت واقعه را نمی دانست و این در سال ۵۸۶ ق بود که فتوح من در ریاضت آغاز شد و این مقامی بر خطیر بود که خداوند مرا به ریاضت نزد شیخ و به دست شیخ توفیق بخشید.»^{۶۹}

در واقع به نظر می آید که از منظر معینی همه مشایخ روحانی این عربی، در واقع شاگردان خود وی بودند، دلیل این مطلب پیش از این معروض افتاد: باید گفت که ارتباط وی با آنان، به دو سطح متفاوت مربوط بود - یکی درجه مرید و دیگری مرتبت عارف. نکته زیر نمایش مناسبی از نوع مواهب روحانی است که می توانست وی به نقل آن پردازد: «من مدت ها در قبرستان^{۷۰} به انزواء می زیستم و از مردم در کنار بودم به خاطر رسیدن که شیخ من یوسف بن یخلف الکومی گفت فلاقی، و اسم مرا برده از معاشرت با زنده ها بریده است و به همنشینی با مردگان دلخوش است. نزدش حاضر شدم و گفتم که اگر نزد من می آمدی، می دیدی با که معاشرم. نماز صبح گذاشت و به سویم شتافت و به تنهایی در پی ام آمد. مرا میان قبرها یافت که نشسته ام و با یکی از ارواح که نزد من حاضر است، سخن می گویم. در نهایت ادب آهسته آهسته پیش آمد و کنارم نشست. به صورتش نگریستم دیدم رنگش پریده و نفسش تنگ شده است تو گویی نمی تواند سر خود را از شدت سنگینی بلند کند و من بروی نگریستم و خندیدم ولی از شدت ناراحتی نمی توانست بخندد. چون از سخن گفتن با آن روح فارغ شدم و شیخ قدری آرام گرفت و راحت یافت و صورت خویش را به رویم باز گشود، دو چشمم را

۶۹. فتوحات ج ۱، ص ۶۱۶ (متن: هذا مذهب شيخنا أبي يعقوب يوسف بن يخلف الكومي و ما راضني احد من مشايخي سواه فانتفعت به في الرياضة و انتفع بنا في مواجيد فکان لي تلميذا و استاذا و كنت له مثل ذلك و كان الناس يتعجبون من ذلك و لا يعرف واحد منهم سبب ذلك و ذلك سنة ۵۸۶ فانه قد تقدم فتحي على رياضي و هو مقام خطر فانا الله على بنحصيل الرياضة على يد هذا الشيخ. م.)

۷۰. زندگی در گورستان در میان عارفان امری متعارف و نزد صوفیان شریع بود. برای این معنا بنگرید به فریدالدین عطار: تذکرة الاولياء، به اهتمام نیکلسون، ۱۹۰۱ م لیدن هلمند.

بوسه داد و به وی گفتم ای استاد! چه کسی است که با مردگان می‌نشیند من یا تو؟ گفت قسم به خدا که من با مرده‌ها معاشرم نه تو.^{۷۱}

نه فقط مرده‌ها در انزواء و اعتکاف ابن عربی با وی سخن می‌گفتند بلکه خداوند بنفسه نیز با وی مکالمه می‌فرمود. همانطور که خود وی می‌گوید: «نزول قرآن بر قلب مؤمن مانند نزول حق است که مومن از سرّ خود در سرّ خود سخن می‌گوید و این همانی است که پیش‌تر از این گفته‌اند (قلیم از پروردگارم حدیث روایت می‌کند^{۷۲}).» و این دقیقاً همانی است که به دفعات بر وی رخ داد. در قبرستان اشبیلیه که وی به عادتِ همیشگی آنجا می‌رفت (این واقعه نیز در سال ۵۸۶ ق رخ داده است) او «آیاتی از قرآن را دریافت کرد»^{۷۳} آشکارا این قضیه ارجاع به نزول قرآن بر اهل نجوم است که اولیاء به طرق گوناگون تجربه کرده‌اند و پیش از این نیز حضرت محمد آن را حاصل کرده بود. بر طبق گفته ابن عربی حضرت محمد به سه طریق به دریافت تجلی یا وحی نایل آمد. نخست، او کتاب الله را به هیأت قرآن در طی لیلۃ القدر دریافت؛ دوم بار، آن را به صورت قرآن در خلال ماه رمضان یافت؛ و عاقبت، آن را در خلال بیست و چهار

۷۱. فتوحات ج ۳، ص ۴۵ (متن: ولقد كنت انقطعت في القبور مدة منفردا بنفسي فبلغني ان شيخنا يوسف بن يخلف الكومي قال ان فلانا وسماني ترك مجالسة الاحياء وراح يجالس الاموات فبعثت اليه لو جئتني لرأيت من اجالس فصلی الضحی و اقبل الیّ وحده فطلب علی فوجدنی بین القبور قاعدا مطرقا وانا اتكلم علی من حضرنی من الارواح فجلس الی جانبی بادب قليلا قليلا فنظرت اليه فرأيتہ قد تغير لونه و ضاق نفسه فكان لا يقدر يرفع رأسه من الثقل الذي نزل عليه وانا انظر اليه و اتبسم فلا يقدر ان يتبسم لما هو فيه من الكرب فلما فرغت من الكلام و صدر الوارد خفف عن الشيخ و استراح و رد وجهه الی ققبل بین عیني فقلت له يا استاذ من يجالس الموتی انا او انت؟ قال لا والله بل انا اجالس الموتی.م)

۷۲. فتوحات ج ۳، ص ۹۴ (متن: فنزول القرآن في قلب المومن هو نزول الحق فيه فيكلم هذا البعد من سره في سره و هو قولهم حدثني قلبی عن ربی.م در ضمن مترجم فارسی باید بیافزاید که این جمله از صوفیان برجسته نظیر ابو سعید و بایزید تا شیوخی نظیر شیخ احمد احسائی نقل شده است. این جمله در کتب اهل تصوّف در شرق به اسم ابوبکر کتانی ضبط شده است، بنگرید فریدالدین عطار: تذکرة الاولیاء ج ۲، به اهتمام نیکلسون، ۱۹۰۷م، ص ۱۲۱ و نیز محمد بن منور، اسرار التوحید، به اهتمام شفیعی کدکنی، آگاه، چ ۱، ۱۳۶۶ش، ج ۱، ص ۲۵۰ و ج ۲، ص ۵۹۰. هر دو منبع فوق در قرون ششم به بعد تدوین شده است.)

۷۳. فتوحات ج ۴، ص ۱۵۶ و ۱۶۲.

سال نبوت خویش در موقف اهل نجوم حاصل کرد. این نزولِ نجمی قرآن - یعنی دریافتِ مستقیمِ وحی، نه در حیرتِ تذکارِ آن - همانی است که اولیاءِ تیز تجربه می‌کنند. برای نمونه می‌گویند بایزید بسطامی «نمرد پیش از آنکه ندای قرآن را محفوظ داشت یعنی ما مات حتی استظهر القرآن»، جمله‌ای است که لفظی نمی‌توان آن را تفسیر و ترجمه کرد زیرا درک قرآن به قلب، امری است که در شرح حالِ اولیای مشهور، بسیار مرسوم و عادی است. ابن عربی در بخشی از کتاب الاسفار تحت عنوان سفر القرآن فاش می‌گوید که او این «نزولِ نجمی» قرآن را در خلال نخستین مراحل سلوک خود تجربه کرده بود. او بعد می‌افزاید که در واقع «قرآن هرگز از نزول بر قلوب کسانی که حافظ آن بودند، باز نایستاده است.»^{۷۴}

مشاهدات و عزلت‌ها و تجلیات: از نظر ابن عربی سال ۵۸۶ ق سالی مملوّ از برکات غیبی بود. شاید نیاز باشد یک فقره دیگر از اسناد و اطلاعات در اینجا بیافزاییم تا مطلب روشن‌تر شود. این سند را می‌توان در شرح فصوص الحکم اثر جندی یافت.^{۷۵} در این کتاب مؤلف اثر، استاد خود یعنی قونوی را گواه صدقِ کلام خود قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که در پایان نهمین ماهِ عزلت و انزواء در اشبیلیه بود که به ابن عربی الهام رسید وی ختم محمدیه یا وارث ختم احمدی است. دلیلی نیست که در عزلت وی به سال ۵۸۶ ق شک کنیم، سالی که محیی‌الدین بر تعدادِ مشایخ خویش افزود و در قبرستان اشبیلیه به انزواء نشست. از آنجا که ما شهادتِ مزبور را با شرحی که مؤلف اثر از مکاشفه قرطبه به دست می‌دهد، مطابق می‌یابیم، بار دیگر به آن در جای دیگر باز خواهیم گشت. موضوع مزبور حتی با گواهی افرادِ بسیاری، تثبیت شده است و دالّ بر مکاشفات و مشاهدی است که صدقِ مدّعی ابن عربی را در حصولِ ختمِ ولایت محمدی یا ختم محمدیه تأیید می‌کند زیرا هر یک از این موارد به نظر می‌رسد این زمینه را فراهم می‌آورد که در تاریخ معینی بر وی خرقه پوشاندند.

۷۴. کتاب الاسفار عن نتائج الاسفار. ۷۵. شرح فصوص. ص ۱۰۹.

۴. ابن عربی و فرزندگان اندلسی

نه فقط دشوار است بلکه حتی غیر ممکن است بتوانیم سرنوشت و تقدیر ابن عربی را به طور دقیق ترسیم نماییم و حتی بسی بیشتر، مستحیل است که اعتبار آن را تخمین زنیم و مشروعیت ادّعای وی را در خصوص ولایت اعتبار کنیم. اما از طرف دیگر، شاید آسان تر – و در حقیقت لازم تر – باشد این تقدیر و سرفروشت را در متن جامعهای لحاظ داریم که ابن عربی در آن می زیست تا سپس، موقعیت وی را در میان معاصرانش تعیین نماییم. این قضیه به نحو خاصّ به تعیین ارتباط وی با محافل عقلی و دینی روزگاری بستگی دارد که در غرب جهان اسلام بر پا بود و در این مکان است که وی رسالت و مأموریت خود را به نحو اکید مطرح کرده است و در عین حال مکانی است که وی بیش از نیمی از عمر خود را در آنجا سپری کرد.

اغلب کسان، خواه در زمان گذشته یا اینک در حال حاضر، که به بررسی اسپانیای مسلمان در خلال قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی پرداخته اند – فارغ از حوزه خاصّی که تحقیقاتشان به آن حوزه مربوط بوده است، (نظیر ادبیات و تاریخ و دین) – ماحصل تحقیقاتشان به یک نتیجه خاتمه می یابد. به رغم کثرت حوادثی که در این دوره رخ داده است و به رغم این حقیقت که این چنین نقشی اساسی که این دوره در تاریخ اسلام در غرب ایفاء کرده است، بخصوص حوزه حکومت الموحّدون، معهذا فقدان تحقیقی جامع و شامل درباره این دوره، بسی تلخ و اسف بار است. از سویی، تحقیقات صورت گرفته به وسیله لوی پرونسال درباره اسپانیای مسلمان از زمان فتح اسپانیا تا سقوط خلیفه قرطبه (۴۲۲/۱۰۳۱). و از سوی دیگر، تحقیقات

آر. آریه 'R. Arie در مورد اسپانیا تحت عنوان *Narrids* در دست است، اما باز هم با خلاء عمیقی در این موضوع روبرو هستیم. همانطور که دومینیک اوروی^۱ Dominique Urvoy با اعتناء به نظام اجتماعی قرون دوازدهم و سیزدهم میلادی، خاطرنشان می‌کند «ما اگر نگوییم هیچ، حداقل، با تعداد اندکی اسناد و منابع روبرو هستیم که می‌تواند ما را به بازسازی این دوره یاری رساند. تذکرها ی بسیاری فراهم آمده است ولی معدودی از آنها به دست ما رسیده است که همین اندک نیز فاقد جزئیات مشروح با ذکر تاریخ دقیق است.»^۲ خصوصاً این بدان معناست که اگر بخواهیم حتی بخش اندکی از متون عقلی و دینی مربوط به دوره الموحّدون را بازسازی کنیم، ناگزیریم به کتب طبقات یا تذکرها رجوع کنیم. این کتب تنها به حوزه ادبی تعلّق دارند که در آنها مسلمانان به نقل از گذشتگان بسنده کرده‌اند. این آثار در اصل مجموعه‌هایی می‌باشند که گاه به شکل الفبایی و گاهی نیز بر حسب تاریخ وفات متوفیات، فراهم آمده‌اند و به شرح حال علماء و تذکره آنها می‌پردازند؛ به تعبیر رائج، نویسندگان این مجموعه‌ها بی‌اعتناء هستند به اینکه در حقیقت چه روی داده است و چرا روی داده است و با روش نگارشی زیر، باعث می‌شوند کسالت‌کننده و ملال‌آور به نظر آیند: نام، نام پدر، نام پدر بزرگ، کنیه، محل تولّد، مشایخ و استادان، شاگردان، مسافرت‌ها، نوع آموزش، مکتب و سلسله طریقت، و تاریخ وفات. مع هذا اوروی در کتاب *le Monde des Uleman andulous* پژوهشی درباره علمای اندلس، یک تحقیق موشکافانه و دقیق و منظم و مهذب از طرح این کتب طبقات و تذکرها به دست می‌دهد که از لحاظ تاریخی می‌تواند بسیار مفید افتد و موضوعات بسیاری را در عرصه حیات اجتماعی و دینی و عقلی در آن دوره روشن سازد. اوروی با تحمّل مشقّت بسیار در تحلیل کتبی نظیر *الصلّا اثر ابن بشکوال* (۵۷۸/۱۱۸۲ وفات) و *تکمله اثر ابن اّبار* (۶۵۸/۱۲۵۹ وفات) که بر خود هموار کرد و با آمارهایی که به

۱. فارسی‌زبانان با این نویسنده آشنا نیستند، بنگرید به اوروی: ابن رشد، ترجمه فریدون فاطمی، نشر مرکز، ۱۳۶۵ ش.م

۲. دومینیک اوروی، *Le Monde des Ulemans andulous* پژوهشی درباره علمای اندلس، ص ۳.

دست داد، تا حدودی روشن کرد محیط علمی و دینی آن دوره جگوه بوده و به دست چه کسانی صورت گرفته است، بالاخص دوره‌ای که ابن عربی در آن دوره در غرب جهان اسلامی می‌زیست و از ذکر این تواریخ می‌توان به نتایج روشن و صریحی دست یافت.

اول از هر چیز می‌توان فهمید که آثار نشان می‌دهد میان سال‌های ۵۸۵ ق و ۶۱۰ ق در تعداد علمای اشبیلیه افزایش قابل توجهی رخ داده است: ۱۰۰ یا بیش از ۶۸ نفر از علماء در دوره (۵۸۵-۵۶۵ ق) در اشبیلیه و البته بسیار بیشتر از اینها در قرطبه می‌زیستند.^۳ همین افزایش در منطقه حکمرانی المغرب نیز دیده می‌شود.^۴ دوم آنکه، آشکار است که در خلال این دوران، علوم سنتی نظیر حدیث و فقه و قرآن، رواج داشت و جهشی عظیم در منطقه حکومت الموحدون پدید آورد. تعداد اهل حدیث از ۵۷ تن به ۷۸ نفر و در فقه از ۷۶ به ۸۸ و در قرآن و تفسیر از ۹۷ به ۱۲۶ نفر بالغ شد. افزون بر این، افزایش در خورِ اعتنائی در رشته ادب و زیان و کلام به وجود آمد.^۵ شایان ذکر است که این رشد سریع در سنت و علوم ادبی در اشبیلیه بیشتر از هر جای دیگر در بلاد اندلس به وقوع پیوست.^۶ و بالاخره، زمانی که شخص به بررسی ارتباط درونی میان فِرَقِ گوناگون دینی و ادبی می‌پردازد در می‌یابد که بیش از یک چهارم فقهاء در علم حدیث دست داشتند و بیشتر از این، در زهد و تصوّف تخصص یافتند، فقه و ادب با قرآن و بالتبع، مطالعه صرف و نحو جمع آمد (که امری عادی بود).^۷ جمله این مطالب نشان می‌دهد، نخست آنکه، اشبیلیه کوشید تا از رقیب سنتی خود قرطبه پیشی جوید که این کوشش قرین کامیابی شد، دوم آنکه اسلام المراضین و الموحدون در سنت اندلسی پذیرای شکست شد و خود را به سنت اهل شرق متماثل ساخت و به انتساب خود با آنان علاقه یافت.^۸ واقعه دیگری که روی داد این بود که اگر چه مذهب مالکی حائز فرصت‌ها و منصب‌های بسیاری بود، اما تنها مذهب موجود در اندلس به شمار نمی‌آمد؛ تحت حکومت الموحدون افزایش معتابیهی در مذهب شافعی و ظاهریه

۳. همان، ص ۱۳۹.

۴. همان، ص ۱۴۰.

۵. همان، ص ۱۴۱.

۶. همان، ص ۱۵۳.

۷. همان، ص ۱۴۳-۶.

۸. همان، ص ۱۴۲.

پدید آمد و به رشد خود ادامه داد.

همانطور که پیش از این دریافتیم، سفر عقلی و عقیدتی ابن عربی در اشبیلیه به سال ۵۷۸ ق آغاز گشت و این بدان معناست که این واقعه همزمان با نهضت احیاء دینی و تحصیلات ادبی، بالاخص علوم قرآنی در منطقه اشبیلیه روی داد. ابن عربی تا چه حدی از این روحیه احیاء دینی بهره جست؟ چقدر در محضر بزرگترین علماء زمان خود تحصیل کرد؟ ارتباط وی با رجال عالی منصب دینی، قاضیان و خطیبان چگونه بود؟ یک راه برای یافتن پاسخ به این پرسش‌ها، بررسی اجازه‌نامه‌ای است که وی به مَلِکُ الْمُظَفَّر نداشت تا سلسله اجازه‌های خود را به رخ کشد، این مطلب در ابتدای محاضرة الابرار آمده است. بعد، می‌توان این منبع ارزشمند اطلاعات را با فقرات گوناگون از کتب تواریخ و طبقات کامل کرد که در اطراف وی جمع آمده است. قبل از هر چیز به هنگام بررسی و ملاحظه این منابع، باید نکاتی چند را روشن کرد.^۹

چند فقره در کتاب محاضرة الابرار وجود دارد که به حوادث و مردمی اشاره می‌کند که تاریخ وقوع آنها به دوره‌ای نسبتاً متأخرتر از خود ابن عربی بازمی‌گردد. این نکته یعنی وجود افراد و حوادثی بعد از عصر ابن عربی، در کتاب محاضرة الابرار، فردی نظیر هارتمان^{۱۰}، و در نتیجه، بروکلمان^{۱۱} را بدان سو کشانده است که منکر گردد این اثر نوشته خود ابن عربی است و آن را به کسی نسبت می‌دهد که متأخرتر از ذهبی (۷۴۸/۱۳۴۲ وفات) است. در حقیقت می‌توان اینگونه تناقضات را به سادگی، معدودی تحریفات دانست که در اثر استنساخ به دست کاتبان در بعضی نسخ خطی راه یافته و از آنجا نیز دامن‌گیر متن چاپی شده است و به این ترتیب بر متن اصلی کتاب، افزوده شده است^{۱۲} و در کل، اعتبار و صحت آن را در معرض تردید و شک قرار داده

۹. همان، ص ۱۸۷ و نیز J. Agude در برخی ملاحظات درخصوص نهضت‌های فرق دینی در اندلس، مجله مطالعات اسلامی، شماره ۶۱، ص ۷۹-۵۳.

10. R. Hartman

۱۱. Supplementband ج ۱، ص ۴۹۹ شماره ۱۳۰.

۱۲. بنگرید به نشر بیروت، ۱۹۶۸، ج ۱، ص ۴۶۰ که به سیوطی (۹۱۱/۱۵۵۰ وفات) ارجاع می‌دهد که در نشر قاهره، ۱۹۰۶ وجود ندارد.

است. حتی یک مطالعه اجمالی و سطحی از کتاب محاضرة الابرار به خواننده رخصت می‌دهد که در نکته زیر یقین یابد: در حقیقت، نویسنده کتاب، خود ابن عربی است. این مطلب را می‌توان از روی ارجاعات فراوانی اثبات کرد که به مشایخ وی (نظیر شمس ام الفقراء، یونس الهاشمی، المروری و غیره)، معاصران وی، مصاحبان وی (نظیر بدر الحبشی، پدرقونوی، ابوالعباس الحرّار) اشاره دارد و حتی اخباری خاص از خود وی به دست می‌دهد، نظیر تولّد و خانواده و مسافرت‌ها و سفرهایی که به اورشلیم و قاهره داشته است، ملاقاتش با امیر کیکاوس والبنه بهتر از همه. در اشعار فراوانش (که بیشتر آنها را می‌توان یا در دیوان و یا در ترجمان الاشواق دید) و رافع هر گونه تردیدی در این زمینه است. جزئیات بسیار دقیق در این اثر، هر کسی را بر آن می‌دارد که اطمینان یابد ابن عربی نویسنده کتاب است، اما آن را در یک دوره بسیار طولانی نوشته است. برای نمونه ابن عربی در شروع جلد اول از محاضرة الابرار به حکومت خلیفه الناصر لدين الله (۶۲۲/۱۲۲۵ وفات) اشاره می‌کند و بعد می‌افزاید: «بیعت خلیفه ناصر لدين الله در ۲۵ ذی‌قعدة سال ۵۷۵ ق بود و امروز ما در شوال سال ۶۱۱ ق هستیم که خداوند به خلیفه طول عمر دهد.^{۱۳}» معلوم است که وی این چند جمله را بعداً به کتاب افزوده است زیرا وی این اطلاعات را اضافه می‌کند که به سال ۶۲۳ ق خلیفه الظاهر جانشین خلیفه المنصور (۶۴۰/۱۲۴۲ وفات) شد «و او خلیفه وقت است تا به امروز»^{۱۴} المنصور از سال ۶۲۲ ق تا ۶۴۰ ق خلیفه بود. در عین حال در کتاب محاضرة الابرار فهرستی آمده است که خود ابن عربی به سال ۶۲۷ ق به دست می‌دهد و با این حساب باید نتیجه بگیریم که وی کتاب را میان سال‌های ۶۱۱ ق تا ۶۲۷ ق نگاشته است.

مشکل دیگر از آن روست که نویسنده کتاب در اجازه نامه خود به شخصی به نام المَلِکُ الْمُظَفَّرُ اشاره می‌کند که هویت مؤلف را دچار تردید می‌سازد. در آغاز کتاب ابن عربی به تعیین این شخص می‌پردازد که نامش المَلِکُ الْمُظَفَّرُ بهاء‌الدین قاضی بن

۱۳. «بویع له فی الخامس و العشرین من ذینعده سنة خمس و سبعین و خمسمائة و نحن الیوم فی شوال سنة احدى عشر و ستمائة ابقى الله عمر سیدنا و مولانا امیرالمومنین»

۱۴. محاضرة الابرار، ج ۱، ص ۴۸ (مترجم فارسی به نسخه دیگری از محاضرة الابرار نیز رجوع کرده است نسخه بیروت، ص ۸۸ و متن: هو الخليفة الان حين تبيدي هذا م.)

ملک العادل است. نگاهی مختصر به هر فهرست از سلاطین ایوبی^{۱۵} معلوم می‌دارد که دو تن از آنها به این نام مشهورند و هر دو در همان دوره می‌زیستند. اول ملک الاشرف مظفرالدین موسی بن ملک العادل، که ابتدا در میافارقین از ۶۰۷ ق تا ۶۱۸ ق و بعدها در دمشق از ۶۲۷ ق تا آخر حیاتش به سال ۶۳۵/۱۲۳۸ حکم می‌راند و دیگری الملك المظفر شهاب‌الدین قاضی بن الملك العادل است که در میافارقین از ۶۲۷ ق تا ۶۴۵/۱۲۴۷ فرمانروایی داشت. عثمان اسماعیل یحیی، مخاطب اجازه‌نامه را با حاکم دمشق یکسان گرفته است و احتمالاً درست می‌گوید^{۱۶}. ابن عربی در واقع، در شروع کتاب، فاش می‌گوید که این اجازه را در دمشق به سال ۶۳۲ ق نوشته است یعنی زمانی که ملک الاشرف ظاهراً فرمانروای شهر بوده است. این نیز درست است که ابن عربی در بسیاری از جای‌های فتوحات مکیه به میافارقین ارجاع داده است، که لا اقل یکبار و در خلال اسفارش به شرق آنجا را دیده بود^{۱۷} با آنکه می‌دانیم وی سوریه را بعد از سال ۶۲۰ ق هرگز ترک نکرد و اینکه هنوز در سال ۶۳۲ ق الملك المظفر شهاب‌الدین در میافارقین بوده است.

قبل از بررسی دقیق خود اجازه‌نامه، دوباره شایان ذکر دوباره است که ابن عربی در زمان تدوین این بخش، بیش از هفتاد سال داشت و در اجازه کتبی خود، از مشایخی نام می‌برد که او به مصاحبت آنها رسیده بود، یعنی موضوع به بیش از چهل سال قبل باز می‌گشت. با طی سالیان دراز، و شروع کهولت و حافظه وی، لا اقل در مورد اجازه وی، باید گفت دور از انتظار نیست اگر خاطره وی یاری نکرده باشد و این همه کُمر می‌کند تا به پیدایش اندک تحریفات و تصحیفاتی که در کتاب روی داده است، مطلع گردیم که در زمانی روی داده است که او به ثبت مشایخ خود می‌پردازد.

۱۵. برای نمونه بنگرید به فهرست Zambuur در کتاب *Manuel de Genealogie et de Chronologie* به اهتمام اوزنبروک، ۱۹۷۶، ص ۹۷ به بعد یا فهرست دیگر که استفان همفری در کتاب از ایوبیان تا مغول، نشر دانشگاه استیت، نیویورک، ۱۹۷۷، ص ۳۸۱ به بعد آورده است.

۱۶. تاریخ مؤلفات، ج ۱، ص ۴۸. ۱۷. فتوحات ج ۴، ص ۲۲۵.

تحصیلات ابن عربی در حوزه دینی بر حسب اجازه نامه وی.

اجازه نامه ابن عربی به دو بخش تقسیم می گردد. بخش اول فهرستی است از آموزگاران که در علوم دینی (قرآن و حدیث و تفسیر و غیره) در غرب و البته در شرق نیز در محضرشان به کسب دانش مشغول بوده است. بخش دوم که در اینجا ما را بدان کاری نیست، فهرستی مطرح شده است که به آثار و فیری اشاره دارد که ابن عربی مطالعه کرده است. اگر ما بر آن باشیم تا به بازسازی تاریخی صحیحی از میدان وسیع ارتباطاتی دست یابیم که میان ابن عربی و فرزندگان اندلسی و مغرب وجود داشته است^{۱۸}، لازم است بتوانیم به قدر ممکن میان مشایخ وی یا آنان که نامشان در فهرست اجازه نامه وی آمده است و آموزگاران وی بوده اند و آثانی که فقط از ایشان اجازه عامه گرفته است، تمایز نهیم.

شایسته تأکید است که کثرت معلّمان ابن عربی که خود از آنها یاد می کند چنان بود که در زمره مشهورترین علمای حکومت الموحدون بودند. به علاوه، هفت تن از آنان (حجاری، ابن زرقون، ابن ابی جماره، تادلی، ابن الخراط، ابن الفرس، ابن شمخون) صاحبان مناصبی نظیر قاضی یا خطیب تحت حکومت الموحدون بودند. این نکته مطالب بسیاری را روشن می سازد از جمله اینکه شهرت وافر شخص ابن عربی، امری نیست که فقط در حاشیه محافل علمی در اندلس پدید آمده باشد، بلکه بر عکس، او گاهی اوقات روابط دوستانه ای با علماء و فقهاء و اندیشمندان مذهبی زمان خود داشت. در حقیقت باید چنین لحاظ کرد که بسیاری از صوفیان اندلسی در طی دوره زندگانی ابن عربی، از این دانش ها بهره های وفیر داشتند، یعنی افزون بر تصوّف، در سایر علوم نیز صاحب نظر بودند. پژوهش او روی به روشنی این مطلب را نشان می دهد که عصر الموحدون شاهد تقویّت کامل پیوند میان زهد و تصوّف از سویی و هر دو حوزه علوم دینی خصوصاً حدیث، و علوم ادبی از سوی دیگر بود. و نیز باید ذکر کرد که لا اقل هفت تن از علماء مزبور - که برخی از آنها آموزگاران ابن عربی بودند -

۱۸. برای فهرستی از اینان بنگرید به ضمیمه ۲.

شخصاً در سلک صوفیان بودند. محدّث ایوب الفهری شاگرد ابومدین، ابو یعزی و ابن مُجاهد و ابن قلیب بود؛ محمّد بن قاسم الفاسی، ابن عربی را به سال ۵۹۴ ق که در فاس خرقه پوشاند، میرتلی یکی از نخستین مشایخ او بود، همانقسم که پیش از این ملاحظه کردیم، ابن الخراط علقه نزدیکی با حلقه صوفیان خصوصاً ابو مدّین و ابن برّجان داشت؛ ابن سائق، ابن العاص و زواوی از جمله آموزگاران ابن عربی بودند. اما افزون بر این، این نیز حقیقت دارد که برخی از علمای بزرگ آن دوره، صوفی نبودند، از جمله، ابن حَبِیش (۵۸۴/۱۱۸۸ وفات) و ابن العات (۶۰۹/۱۲۱۲ وفات) و ابن بقی (۶۲۵/۱۲۲۸ وفات) و ابن واجب (۶۱۴/۱۲۱۷ وفات) در این زمره‌اند.

از این جزئیات به خوبی آشکار می‌شود که ابن عربی در جهان اسلامی در غرب مطالعات گسترده‌ای را آغاز کرد و بالاخص در رشته‌هایی نظیر قرآن و حدیث تحصیلات عالی داشت. کسی که فتوحات را خوانده باشد از این بابت به شدت دچار حیرت می‌گردد؛ صفحات این کتاب بزرگ مملوّ از آیات قرآنی و حدیث است (که اغلب برگرفته از کتب صحیح مُسلم در حدیث) است. رابطه دائمی ابن عربی با آموخته‌هایش درباره بطن کتاب خدا و تعلّق خاطرِ شدید وی به سنّت و حدیث (که بالاخص در بخش وصایا در آخرین جلد فتوحات منعکس شده است) جملگی حاکی از آن است که از نظر وی، مطالعه قرآن و حدیث، تا چه حدّ حائز اهمیت والا بود. به همین سبب بود که وی در تمامی زندگانی خود به اِکمالِ تحصیلات خویش در این علوم کوشید. لذا می‌بینیم که در شرق به همین رویه عمل کرد و از محضر ابن سُکینه (۶۰۷/۱۲۱۰ وفات) بهره وافر برد و او را در بغداد ملاقات کرد و از قاضی القضاة دمشق، عبدالصمد الحرّستانی صحیح بخاری را آموخت و نیز از ناصر بن ابی الفرج الهاشمی (۶۱۹/۱۲۲۲ وفات) که در مکه نزد وی بود، سنن ابوداود را بیاموخت.

با این همه، از نظر ابن عربی علوم قرآن و حدیث از مقولاتی نبودند که تنها بتوان آنها را به جمع فقهاء و علمای ظاهربین تقلیل داد و به گردآوری مجموعه‌ها نزد فقیهان بسنده کرد. یقین است که نمی‌توان او را به این تهمت منتسب داشت که از سلسله راویان حدیث یا اسناد آنها به سبب تکریم خودِ متنِ حدیث، چشم‌پوشی کرده است؛ اما از نظر وی معرفت حقیقی به حدیث از خطاب الهی اخذ می‌شد که مطلوبِ نظرِ اوائل الانبیاء

— لقبی که در وصف اکمل اولیاء به کار می‌برد — بود. او می‌نویسد «ان النبوة خطاب الله تعالى او كلام الله تعالى» یعنی نبوت، خطاب الهی یا کلام خداست. این کلام یا خطاب می‌توانست به صُور گوناگون تجلّی یابد. با ارجاع به کریمه قرآنی «ما كان لنبی ان یکلمه الله الا وحیا او من وراء حجاب اریسل رسولا فیوحی یا ذنه» (قرآن ۵۱/۴۲) یعنی بشری نیست که خداوند یا به وحی یا از پشت پرده با به ارسال رسول. یا وی سخن نگفته باشد، ابن عربی توضیح می‌دهد: «لذا از جمله وحی آن است که بی واسطه، بر قلوب بندگان القاء می‌فرماید و در قلوبشان به آنها نکته‌هایی اِسماع می‌فرماید که حدّی ندارد و خیال نمی‌تواند آن را به تصویر درکشد... و یا آنکه از پشت پرده به صورتی بر آنها سخن می‌گوید... و یا آنکه از طریقِ رسولی از ملائکه، سخن خویش را بیان می‌دارد.»^{۱۹} و در جایی دیگر توضیح می‌دهد^{۲۰} که تفاوت نبی با ولی آن است که نبی با وحی به تشریع می‌رسد، حال آنکه ولی در تأیید مرجعیت به تبیین چیزی می‌پردازد که نبی آورده است. به این طریق، ولی در متابعت و مطابقت شریعت است، اما نه از روی تقلید بلکه به سبب بصیرت باطنی که حاصل کرده است (علی بصیرة). از نظر ابن عربی، این همان معنای آیه قرآنی (قرآن ۱۰۸/۱۲) است که خداوند بر زبان حضرت محمد راند: «ادعوا الی الله علی بصیرة انا و من انیعنی» یعنی من به سوی خدا دعوت می‌کنم به بصیرتی که خود و تابانم حاصل کرده‌اند. در حقیقت، وراثت انبیاء همین کسانی هستند که خداوند مظهر محمدی را به آنان نشان داد و با ظهور جبرئیل به مکالمه الهی نایل گشتند، و همین جاست که معاصران حضرت ختمی مرتبت، جبرئیل را دیدند که بر رسول خدا در حین مکالمه درباره موضوع اسلام و ایمان و احسان، ظاهر شد. ابن عربی می‌گوید این مطلب، به سبب این حقیقت است که چرا یک ولی حدیثی را معتبر می‌داند که در عُرف، جَعَلی ملحوظ گشته است و از سوی دیگر، حدیثی را نسخ می‌کند که عموم، آن را موثق می‌دانند.^{۲۱} می‌نویسد: «ما بسیاری از

۱۹. فتوحات ج ۲، ص ۳۷۵ (متن: فالوحي منه ما يلقيه الى قلوب عباده من غير واسطة فاسمعهم في قلوبهم حديثا لا كيف سماعه ولا يأخذ حدولا يصوره خیال... وقد یکلمه من وراء حجاب صورة ما یکلمه... وقد یکلمه بوساطة رسول من ملک.م)

۲۰. فتوحات ج ۱، ص ۱۵۰. ۲۱. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۴.

احکام حضرت محمد را که در شرع مقرر گشته است، از علمای رسوم اخذ کردیم و علمی بر آنها نداشتیم.»^{۲۲}

در مرقومات ابن عربی نمونه‌های بسیاری از این دست از احکام تشریعی وجود دارد که در اینجا می‌توان به زوجی از آنها اشارت کرد: «و من در رؤیای مبشره‌ای، رسول خدا را دیدم که مرا امر فرمود که در نماز به هنگام تکبیرة الاحرام دستانم را بلند کنم و در هنگام رکوع و به هنگام بلند شدن از رکوع نیز هم.»^{۲۳} ابن عربی بعدها دریافت که این اعمال رسمی، خلال در یک حدیث، فریضه شده است و وی از وجود این حدیث تا آن موقع بی‌خبر بود. در مورد نادر دیگری، حضرت محمد به وی فرمود که نماز می‌تواند در مقابل مکه در هر موقعی ادا شود، اگر چه در سایر جای‌ها منوط به اوقات شرعی است. «رسول خدا را زمانی که در مکه و در عالم نوم بودم، دیدم و حضرت در حالی که با دست به کعبه اشاره می‌کرد، می‌فرمود، ای ساکنان این بیت، کسی را از طواف این خانه مکرمه باز مدارید، هر موقعی از روز یا شب که باشد و هر وقتی از شب و روز می‌توانید در اینجا نماز گزارید زیرا خداوند از هر نمازش فرشته‌ای مبعوث می‌فرماید که تا روز قیامت آمرزش وی را خواهان است.»^{۲۴}

بالحاظ بر معرفت قرآنی، پیش از این دیدیم که در مراحل اولیه ابن عربی وحی را به شکل تنزیل المُنْجَمون تجربه کرده بود. اما اینک نزول قرآن را به شکل دیگری، ولی حیرت‌انگیزتر، تجربه می‌کرد همانطور که فقره زیر به خوبی نشان می‌دهد: «در حالتی

۲۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۴ (متن: فانا اخذنا كثيرا من احکام محمد (ص) المقررة فی شرعه عند علماء الرسوم و ما کان عندنا منها علم. م)

۲۳. فتوحات ج ۱، ص ۴۳۷ برای نظریات فقهاء در این موارد بنگرید به مقاله فیوره، *La polemique a propos de raf al-yadayn fi l-salat* در مطالعات اسلامی در اندلس، شماره ۶۵، ص ۶۹-۹۰ (متن: اما انا فرأيت رسول الله في رؤيا مبشرة فامرني ان ارفع يدي في الصلاة عند تكبيرة الاحرام و عند الركوع و عند الرفع من الركوع. م)

۲۴. فتوحات ج ۱، ص ۵۹۹ و ۷۰۶ و ج ۲، ص ۲۵۴ و نیز بنگرید به ج ۱، ص ۵۳۷ و ج ۲، ص ۲۵۳ که در آنجا حضرت محمد برخی از احکام الهی را در باب نماز میت، بر ابن عربی نازل می‌کند (متن: ولدق رأيت رسول الله و انا بمكة في المنام و هو يقول و يشير الى الكعبة يا ساكني هذا البيت لا تمنعوا احدا طاف بهذا البيت في اي وقت كان من ليل او نهار ان يصلي في اي وقت شاء من ليل و نهار فان الله يخلق له من صلاته ملكاً يستغفر له الى يوم القيامة. م)

شبيه به حالت خواب بود که شخصی از ملائکه را دیدم که قطعه‌ای از ارض را برایم آورد که طول و عرض آن یک وجب، ولی عمقش بی نهایت بود. چون آن را در دستام نگاه داشتم، آن را گفته خدا (قرآن ۲/۱۵۰) یافتم که (فولوا و جوهکم نظرة لئلا يكون للناس عليكم حجة) تا آنجا که (واشکروا لی و لا تکفرون) متعجب شدم زیرا نه می توانستم انکار کنم که این، عین آیات است و نه می توانستم منکر شوم که همان قطعه ارض است؛ و بعد، به سرم ندا رسید که نزول قرآن اینگونه بود یا بر حضرت محمد چنین نازل گشت؛ رسول خدا را دیدم که می فرمود اینگونه قرآن بر من نازل شد، این روش را دریاب و به ذوق خود بشناس، امر چنین بود آیا می توانی چیزی را که یافتی انکار کنی.»^{۲۵}

تحصیل ادب بر اساس کتاب محاضرة الابرار

از تمامی نوشته‌های ابن عربی، کتاب محاضرة الابرار در زمره آثار قرار می‌گیرد که کمتر مورد اعتنای محققان مکتب ابن عربی واقع شده است. در نخستین نگاه شاید نتوان چیزی در آن یافت که بتواند این عدم اعتنا را توجیه کند زیرا این اثر خاص، نوعی زهدیات است. یکی از مضامین اساسی آن که به طور نامنظم در آن عیان می‌شود، اسرائیلات (یعنی احادیثی که به مسیحیان و یهودیان نسبت می‌یابد) است که شامل مراسم و آئین‌ها و قصص و تاریخ انبیاء و قدماء و آیات انجیلی و توراتی است. خود ابن عربی به این نحو این اثر را توصیف می‌کند: «اما من در این کتاب که آن را محاضرة الابرار و مسامرة الاخیار نام گذاشتم، انواع علوم ادب و فنون و عظم و امثال را نهادم و حکایات نادر و اخبار مرسوم را ذکر کردم و به سیره انبیاء اولیه و احوال

۲۵. فتوحات، ج ۱، ص ۷۱۴ (متن: كنت اری فيما يراه النائم شخص من الملائكة قد ناولني قطعة من ارض متراصة الاجزاء ما لها غبار في عرض شبر و طول شبر و عمق لا نهاية له فعند ما تحصل في يدي اجدها قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطرة لئلا يكون للناس عليكم حجة الى قوله واشكروا لي و لا تكفرون فكنت اتعجب ما كنت اقدر ان انكر انها عين هذه الايات و لا انكر انها قطعة ارض و قيل لي هكذا انزل القرآن او انزلت علي محمد فكنت اري رسول الله و يقول لي هكذا انزلت علي فخذها ذوقا و هكذا هو الامر فهل تقدر عي انكار ما تجده من ذلك.م)

برخی امم سابق پرداختم و اخبار شاهان و امیران عرب و عجم را ذکر کردم و به مکار اخلاق پرداختم و از احادیث نبوی که در ابتدای امر یافتم، بسیاری را یاد کردم و برخی داستان‌های شیرین را که سبب فساد نمی‌شدند، در آنجا گنجاندم.^{۲۶} ما در اینجا با یک نمونه کامل از کتب ادب روبرو هستیم که به قصد حصول تفنّن و دانایی و در عین حال، به نیت آنکه خوانندگان حوزه ادب و نیز ادباء را به کار آید، فراهم شده است.

شایان ذکر است که در کنار این مطالب، کتاب مزبور خالی از تعالیم روحانی و دانش‌های الهی نیست. اگر چه این قسم علوم در سطوح زیرین باقی می‌ماند، اما گاهی نیز به طور دقیق در لایه‌های زبرین نیز ظاهر می‌شود، مثلاً به شکل گفت و گو مطرح می‌گردد. به این نحو می‌بینیم که از عبدالله مروّری (که بعدها درباره وی بیشتر خواهیم گفت) سخن گفته می‌شود که مرید ابومدین و دوست صمیمی ابن عربی بود و او شرحی از وقایعی که بر مشایخ بزرگ صوفی نظیر ذوالنون مصری و جنید و بسطامی و غزالی حادث شده است، به دست می‌دهد و سوالاتی اساسی از ابومدین می‌پرسد، نظیر این سوالات که توحید چیست؟ و یا سِرُّ الاسرار کدامست؟^{۲۷} به نظر می‌رسد ابن عربی در خلال تدوین اخبار و حکایات کتاب، می‌کوشد برخی از نکات بنیادین درباره تصوّف را تبیین نماید تا کسانی را که با علوم صوفیانه آشنایی ندارند، به کار آید و در نتیجه، به وثوق بیشتری نایل گردند.

با این همه، با یک نظر اجمالی بر موضوع اصلی کتاب محاضرة الابرار در می‌یابیم که اثر مزبور قصد دارد به ما بگوید که باید درباره مکاشفات و مشاهدات ابن عربی و ملاقات‌هایش با ادبای زمان وی، البته حدود تحصیلات و آموخته‌هایش در علم و ادب به یقین رسیم.

۲۶. محاضرة الابرار ج ۱، ص ۲ (متن: اما بعد فانی اودعت فی هذا الكتاب الذی سمیته محاضرة الابرار و مسامرة الاخيار ضروباً من الاداب و فنوناً من المواعظ و الامثال و الحکایات النادرة و الاخبار السائرة و سیر الاولین من الانبیاء و الامم و اخبار الملوک العرب و العجم و مکارم الاخلاق و عجائب الاتفاف ما رویناه من الاحادیث فی ابتداء هذا الامر و انشاء العالم... و حکایات مضحکة مسلية ما لم تکن للدين مفسدة...م).

۲۷. محاضرة الابرار، ج ۱، ص ۱۷۳ و ۱۹۹ و ج ۲، ص ۱۴ و ۳۱ و ۱۴۸ و ۱۷۱ و غیره.

تمامی کسانی که در این کتاب یاد می‌شوند، فقهاء و اهل لغت و آموزگاران صرف و نحو و شعراء^{۲۸}، جملگی از دانش آموختگان نهضت علمی و عقلانی عصر الموحّدون بودند؛ اگر چه آشکارا ارجاعاتی به نفوسی مشهور نظیر ابن حوط الله^{۲۹} (۶۱۳/۱۲۱۶ وفات) و ابن مضاء^{۳۰} (۵۹۳/۱۱۹۶ وفات) به اختصار هست ولی اسماء این دو تن در زمره بزرگترین مظاهر علم و دانش و ادب در غرب اسلامی در خلال قرن دوازدهم میلادی یاد می‌گردد. گفت و گوها و مکالماتی که ابن عربی با مردم انجام داده است، کمابیش منبع موثقی به شمار می‌آید که به لطف کتاب محاضرة الابرار به دست ما رسیده است. او فهرستی از منابع مکتوبی را در مقدمه همین کتاب، فراهم آورده است که به آنها رجوع می‌کرده است. عناوین این آثار که حدوداً به چهل مجلد بالغ می‌گردد، صراحتاً هم به عصر دینی و هم هدف تهذیبی و تعلیمی که ابن عربی در ذهن خود تعقیب می‌کرد، و به هنگام نوشتن کتاب محاضرة الابرار فرا چشم داشت، اشاره می‌کند. برای نمونه، وی به کتاب صفوة الصفوة اثر ابن جوزی، رسالة قشیریة، مقامات الاولیاء اثر سلمی، کتاب الکامل للادب اثر ابوالعباس میرد، کتاب العقد ابن عبدالرّبه و کتاب ظهورات الادب اثر حصری اشاره دارد. نیازی به ذکر نیست که افزون بر این آثار وی به همه آثار اصلی در حوزه سیره و حدیث ارجاع می‌دهد. اما روشن است که شیخ الاکبر ارزیابی خاصی از ادب الحادی داشت. او علاقه مفراطی به محافل ادب و هنر داشت. خلاصه نباید از این ماجرا تعجب کرد زیرا همانطور که پیش از این دریافتیم وی در طی اقامت خود در میان تعداد بیشماری از صوفیان اندلسی، همراه

۲۸. به ضمیمه شماره ۴ بنگرید.

۲۹. مترجم فارسی باید بیافزاید ابن حوط الله ۶۱۲-۵۴۹ ق از جمله دانشمندان اندلسی و جامع فنون ادب و لغت و فقه بود و در مغرب کسی به اندازه او سماع نداشته است و چندی قاضی اشبیلیه و قاضی قرطبه و مرسیه بود و در غرناطه درگذشت. صاحب روضات می‌گوید که مردم اسپانیا کلمه حوث و عود را به فتح اول گویند و در تصغیر لام شدیدی بر آن الحاق کنند و این لام در مونث مفتوح و در مذکر مضموم باشد (لغت نامه دهخدا).

۳۰. مترجم فارسی می‌افزاید که ابن مضاء ۵۹۲-۵۱۲ ق ملقب به قاضی الجماعة مولدش در قرطبه بود و در علوم طبی و کلام و حساب و هندسه و اصول و حدیث بصیرت کامل داشت. چند صباحی قاضی فاس شد.

آنان به ادب و هنر می پرداخت. این حوزه همانی بود که در زمان ابن عربی، جمعی کثیر به آن می پرداختند. اما اگر آدمی به دقت، حکایات و اشعاری را که در محاضرة الابرار نقل شده است، بخواند در می یابد که ابن عربی تا آن حد به رشته ادب و هنر علاقه نشان می داد و آن را در آثار خود به کار می برد که این دانش، ابزاری برای تحصیل معارف عالی تر باشد^{۳۱}. این معنا را می توان به وضوح در مقدمه کتاب دید، آنجا که به ظاهر می خواهد «بی ثمری» این گونه علوم را توجیه کند، به صوفیان اندلسی معروفی نظیر ابن مجاهد و مریدش، ابن قسوم اشاره می کند که بهره و افری از ادب و هنر داشتند. بالاخره باید به علاقه اساسی ابن عربی به شعر اشاره شود که وی خود، علت این امر را آن می داند که یک شاعر است. از دیوان المعارف و دیوان اشعار او و نیز اشعاری که در مدخل هر بابی از فتوحات نقل می کند، گرفته تا کتاب ترجمان الاشواق، پیداست که وی هزاران بیت شعر سروده است. از نظر او شعر ابزاری دقیق و مناسب برای انتقال حقایق الهی معینی است. از اینجا است که وی به خوانندگان فتوحات این انداز را می دهد، خوانندگانی که شاید می کوشند ابیاتی را که مدخل هر فصل و باب آمده است، نادیده گیرند: «در اشعاری که در اوّل هر باب از این فصول آورده ام دقت کن زیرا حاوی علوم دقیقی از این نوع است تا آنجا که می خواستم در آنها نکته ها بگویم که آن را در نظم بیابی زیرا در کلام ناگفته می ماند و در نظم حاوی نکات افزونی نیز هست.»^{۳۲} بعدها خواهیم دید که چگونه ابن عربی به مکاشفه ای

۳۱. مترجم فارسی باید بگوید که از این مطلب نباید استغراب کرد زیرا مولانا جلال الدین نیز با آنکه به عنوان شاعر توانای شعر فارسی شناخته می شود ابداً شعر دوست نداشت، خود وی در فیه ما فیه می نویسد: «آخر من تا این حد دل دارم که این یاران که به نزد من می آیند از بیم آنکه ملول نشوند شعری می گویم تا به آن مشغول شوند و اگر نه، من از کجا و شعر از کجا؟ واللّه که من از شعر بیزارم و پیش من از این بتر چیزی نیست.... در ولایت و قوم ما از شاعری ننگ تر کاری نبود ما اگر در آن ولایت می ماندیم موافق طبع ایشان می زیستیم و آن می ورزیدیم که ایشان خواستندی.» مولانا: فیه ما فیه، به اهتمام بدیع الزمان فروزانفر، امیر کبیر، نشر ۳، ۱۳۶۲ ش، ص ۷۴ م.

۳۲. فتوحات ج ۴، ص ۲۱ (متن: واجعل بالک فی کل منظوم فی اوّل کل باب من ابواب هذا الكتاب فانه يتضمن من علوم ذلک الباب علی قدر ما اردت ان انبه فیه علیها تجد فی النظم ما لیس فی الکلام فی ذلک الباب فنزید علما بما هو علیه ما ذکرته فی النظم م.)

دست یافت که در آن فرشته‌ای را دید که برای وی سورة الشعراء را به هیأت قطعه‌ای از نور هدیه آورد؛ پیامد نزول این فرشته آن شد که او یکی از مجموعه‌های اشعار خود، یعنی دیوانُ المعارف را سرود.^{۳۳}

تحصیلات کلامی و فلسفی

همانطور که دیدیم در زمان ابن عربی، دو حوزه دینی و ادبی بسیار وسیع و گسترده وجود داشت؛ درست عین همین نکته را می‌توان در حوزه علوم عقلی که در قرن دوازدهم میلادی در محافل فکری اندلس جریان داشت، منظور کرد. ولی آیا می‌توان گفت که آشنایی وی با علوم کلام و فلسفه مانند تبخّر وی در زمینه ادب و شعر و علوم دینی بود؟ به راستی کلام و فلسفه ابن عربی تا چه حد معتبر و علمی بود؟

در ابتدا تأکید بر این حقیقت، بسیار حائز اهمیت است که اعتنای ابن عربی به آثاری که ماهیت تعلیمی داشتند، نه فقط در زمینه فلسفه بلکه حتی آثار منسوب به حوزه تصوّف، نسبتاً قدری دیرتر روی داد. تنها به سال ۵۸۶/۱۱۹۰، یعنی حدوداً دوازده سال بعد از شروع رسالت روحانی‌اش بود که برای نخستین بار به هدایت شیخ خود، یوسف الکومی با رساله قشیریه آشنا گشت، رساله‌ای که در زمره معتبرترین آثار اهل تصوّف به شمار می‌آمد «من تا آن زمان هرگز درباره رساله قشیریه یا سایر آثار مشابه آن چیزی نشنیده بودم. من حتی معنی اصطلاح تصوّف را به درستی نمی‌شناختم».^{۳۴} اما خیلی زود جبران مافات کرد؛ لا اقل در حوزه تصوّف اینگونه می‌نمود. تاریخنگار معروف ابن عبدالملک المراكشی (۷۰۳/۱۳۰۳ وفات) حکایت می‌کند ابن عربی از بس که به مطالعه رساله قشیریه مشغول گشته بود، به وی لقب القشیری داده بودند.^{۳۵} اگر فهرستی مختصر و موجز از نویسندگانی فراهم آوریم که درباره تصوّف قلم می‌زدند و ابن عربی در آثار خود به آنها ارجاع داده است، آنگاه در

۳۳. بنگرید به فوق، بخش آخر. ۳۴. صوفیان اندلسی، ص ۷۱.

۳۵. الذیل و التکملة، ج ۴، ص ۴۹۳. (مترجم فارسی باید بگوید که این اثر به فارسی نیز درآمده است، قشیری: رساله قشیریه، ترجمه قدیمی، به اهتمام فروزانفر، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۵۹ ش.)

می‌یابیم که حتی یکی از مشهورترین آنان نیز از قلم نیفتاده است: غزالی و ترمذی و نفرّی و عبدالله انصاری و سلمی و قشیری و مُحاسبی و ابوطالب مکی و غیرهم. حتی از ابن عریف، ابن قسی، ابن مسرّه، و ابن برّجان، نیز نام برده می‌شود، همانگونه که پیشتر دیدیم، اینان جملگی از نویسندگانی هستند که ابن عربی در اندلس در حوالی سال ۵۹۰/۱۱۹۳ به مطالعه آثارشان مشغول بود.

اما پاسخ سؤال دوم را می‌توان در مقدمه کتاب فتوحات مکیه یافت.^{۳۶} بر اساس گفته ابن عربی، کلام، علمی مفید و سودمند است، اما سودمندی آن محدود و اندک است. او توضیح می‌دهد که غرض اصلی متکلمان در تأسیس قواعد و نظامات این علم آن بود که به مدد آن از دین در مقابل خصم دفاع کنند: خصم کسانی بودند که به مدد مباحثات عقلی یا به انکار وجود خدا باور داشتند و یا آنکه حداقل برخی اصول معتقدات دینی، نظیر اسماء الهی، نبوت، معاد و غیرهم را تکذیب می‌کردند. اهل کلام بر خود الزام می‌داشتند تا همان اسلحه‌ای را به کار برند که رقبایشان به کار می‌گرفتند تا به سستی دین و ایمان پردازند و از این روی آثاری که اهل کلام پدید آوردند، سودمند می‌نمود. به هر حال ابن عربی بر آن است که کلام، تنها برای معدودی از نفوس لازم است و در شهر وجود یک متکلم کافی است. (شخص وحید یکفی منه فی البلد)^{۳۷}. او نیز به این باور داشت که میان متکلمان دوره قدیم و اخیر، تمایز بین وجود دارد،^{۳۸} ابن عربی بارها و بارها به امام الحرمین^{۳۹} (۵۰۵/۱۱۱۱ وفات) و ابواسحاق اسفراینی^{۴۰} و غزالی^{۴۱} ارجاع می‌دهد و این هر سه، از مشهورترین نمایندگان مکتب اشعری به شمار می‌آیند، اما در عین حال این نکته، مانع از آن نشد تا در برخی از موارد به انتقاد از آراء آنان پردازد. البته نباید از خاطر برد که او به سایر متکلمان مشهور نظیر

۳۶. فتوحات، ج ۱، ص ۵۰-۳۴

۳۷. فتوحات ج ۱، ص ۳۶.

۳۸. فتوحات ج ۲، ص ۲۸۹.

۳۹. فتوحات ج ۱، ص ۱۶۲ و ج ۲، ص ۲۸۹ و ج ۴، ص ۵۲.

۴۰. فتوحات ج ۱، ص ۲۰۴ و ج ۲، ص ۱۳۴ و ۲۸۹.

۴۱. وی بارها از غزالی نقل قول می‌کند، مثلاً در فتوحات ج ۲، ص ۱۰۳ و ۲۶۲ و ۲۸۹ و ۳۴۵ و ج ۴، ص ۸۹ و ۱۰۶ و ۲۶۰.

امام فخر رازی (۱۲۰۹/۶۰۶ وفات) نیز نظر داشت و بر آنها تیز خرده می‌گرفت.^{۴۲} اگرچه عجلتاً وی می‌کوشید تا او را به ترک تفکر دنیوی و بازگشت به طریقت دلالت کند. «پس تو را چه افتاده است که به این ورطه هولناک گرفتار آمدی و از طریقت باز ماندی و ریاضت و مجاهدت و خلوتی را رها ساختی که پیامبر (ص) به آن فرمان داده است.»^{۴۳} دلیلی بر این فرض تاریخی در دست نیست که میان این دو نفر ملاقاتی افتاده باشد، اگرچه نشانه‌ای از نامه‌ها یا نامه‌ی که ابن عربی به وی نوشته باشد، تیز در دست نیست. اگر این گفته را که در یکی از نسخ خطی آثار ابن عربی که متنی کوتاه به نام رساله فی وجوه القلب است، بپذیریم، آنگاه به نظر می‌رسد که ابن عربی آن را برای دفاع از رازی و اهتمام وی نوشته است.^{۴۴}

در زمان ابن عربی، مکتب اشعری در اندلس و نیز در تمامی جهان اسلام شیوعی تام داشت و کتاب ارشاد امام الحرمین یکی از پر خواننده‌ترین آثار کلامی به شمار می‌رفت.^{۴۵} با این وصف، در میان صوفیان و اهل علم اندلسی بودند کسانی که مایل به مکتب معتزلی بودند، چنانکه در اشارات گوناگونی که در فتوحات آمده است، به این معنا تصریح شده است.^{۴۶} از جمله می‌گوید: «من ابو عبد الله بن الجنید را دیدم که یکی از شیوخ طریقت بود. وی اهل قبر فقیق از حومه رنده بود و به مذهب معتزلی باور داشت. دیدمش که از تخلّق به اسم قیومیت مردم را باز می‌داشت و من این مطلب از

۴۲. رسالة الى الامام الرازي، در مجموعه رسائل، حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸، ترجمه میخائیل ولس در Etudes traditionnelles جولای و اکتبر، سال ۱۹۶۱.

۴۳. رساله الى الامام الرازي، ص ۴ (متن: فما لك يا اخي تبقى في هذه الورطة ولا تدخل طريق الرياضات والمجاهدات والخلوات التي شرعها رسول الله.م)

۴۴. بنگرید به عثمان اسماعیل یحیی، تاریخ مؤلفات، شماره ۶۲.

۴۵. بنگرید به Le Monde des Ulemas ص ۱۸۸.

۴۶. فتوحات ج ۲، ص ۱۸۲ و نیز فتوحات ج ۳، ص ۴۵ و ج ۴، ص ۷۹. (متن: ولقيت ابا عبد الله بن جنيد من شيوخ الطائفة من اهل قبر فقيق من اعمال رنده وكان معتزلي المذهب فرأيت به يمنع من التخلق بالقيومية فرددته عن ذلك من مذهبه، فانه كان يقول بخلق الافعال للعباد، فما رجع لي قولنا و بنت له معنى قوله تعالى ارجال قوامون على النساء، فقد اثبت لهم درجة في القيومية وكان قد اتى لي زيارتنا فلما رجع الى بلده مشيت الى زيارته في بلده فرددته و جميع صحابه عن مذهب في خلق الافعال فشكر الله على ذلك.م)

مذهب او را ردّ می‌کردم. او می‌گفت بنده‌گان خالق افعال خود می‌باشند، ولی همین که به گفته ما رسید و مطلبی از گفته ما را در خصوص قرآن ۳۴/۴ شنید، یعنی این آیه که «الرجال قوامون على النساء» و من آن را چنین تفسیر کردم که خداوند صفت قوام و قیومیت را در وصف ما به کار برده است، طالب دیدار ما شد، با آنکه به شهر خویش باز گشته بود، من به شهر او رفته و او را دیدم و خود وی و تابعانش را به ترک این باور که خلق اعمال توسط بندگان است، دلالت کردم.»

این اشاره، درست مانند نامه وی به رازی، نباید سبب گمراهی گردد: ابن عربی تمایل داشت علی‌العموم روش متمایز و متفاوتی از تقسیم مردم به دو گروه معتزله و اشاعره، اخذ نماید. در بیشتر موارد تنها به این خرسند بود که موقعیت و منظره‌هایی را تفهیم سازد که دیگران اقتباس کردند و از حقیقت دور ماندند و عاقبت آنها را مردود می‌ساخت، بی آنکه خود نیز بدان اشتغال یابد. در حقیقت، به نظر می‌رسد که ابن عربی تنها به ردّ آن دسته از آرای هر دو مکتب پرداخته باشد که معطوف به جنبه افراطی آنها در عقل‌گرایی و استدلال می‌شد. از نظر او عقل نمی‌تواند به یقین کامل دست یابد و هر کس که به افراط جای خویش را به دلگرمی آن مستحکم می‌کند، خود به خود، محکوم بر آن است که تنها به حقایق نسبی دست یابد ولو آنکه خود به غلط باور کند که این حقایق مطلق‌اند. این بدان معناست که همان مشاجراتی که اهل کلام را به فِرَقِ گوناگون تقسیم می‌سازد، فقهاء را نیز به طوایف مختلف منقسم می‌سازد، یعنی هیچ احدی در اشتباه کامل نیست و هیچ کسی نیز مطلقاً بر حق نیست. صفحاتِ عدیده‌ای در نوشته‌های ابن عربی وجود دارد که به طرح و حل و بحث مسأله نسبت اعمال به فرد انسانی، اختصاص یافته است و این، آشکارا نشان می‌دهد که به رغم مطلبی که فوقاً نقل شد، او علی‌القطع و به صراحت، موقف معتزله را در این خصوص مردود نمی‌دانست، اما می‌کوشید نشان دهد که آنان در چه آرائی صائبند و در چه آرائی به اشتباه رفته‌اند.^{۴۷}

این نکته بدان معناست که آرائی که ابن عربی توصیف کرده است، گاهی موافق با

۴۷. برای نسبت اعمال به فرد انسانی بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۱۷۷ و ج ۲، ص ۶۶ و ۲۰۴ و ۶۰۴ و ۶۸۱ و ج ۳، ص ۸۴ و ۲۱۱ و ۳۰۳.

نظرات اشعریه است و گاهی نیز به باورهای اهل اعتزال می‌ماند؛ البته، گاهی نیز به‌ندرت، در توافق با هر دو گروه به طور مساوی ظاهر می‌شود یا این وصف، وی، خود توضیح می‌دهد که شخصاً به این استنتاج رسیده است که طریقی متفاوتی از هر دو طایفه برگزیده است. نمونه خاصی از این قضیه را می‌توان در بحث پر مشاجره رؤیت خدا در عالم بعد یافت، بحثی که می‌دانیم بارها و بارها اهل اعتزال را از طرفداران مکتب اشعری جدا ساخته است. از نظر ابن عربی، معتزله درست می‌گفتند (صدقت المعتزله) که باید امکان رؤیت خدا را انکار کرد، زیرا تمامی آنچه شخص در آن خیره می‌گردد، همچون ردائی خواهد بود که نامش «رداء الکبریائیة» است و این رداء مخلوق بنفسه است. لذا ما همان کبریائی هستیم که خداوند به دست خویش بر تن خود کرده است «نحن عین الکبریائیة علی ذاته». نتیجه درست این مطلب آن است که به تعبیری، هر آنچه را که ما می‌توانیم بنگریم، خویشتن خودمان است. به هر حال چند سطر بعد، ابن عربی بیان می‌دارد که اشاعره نیز، از جنبه دیگری، بر حق بودند (فصدق الاشعری) که بر امکان رؤیت تأکید داشتند زیرا حجابی که مانع است در رؤیت خداوند، خود دلالت بر محجوب می‌کند (الحجاب شهد المحجوب).^{۴۸}

ابن عربی همین منظری را در لحاظ به فلسفه فرا چشم دارد، که در نظر به علم کلام اخذ کرده بود. همانگونه که خود می‌نویسد: دانش فیلسوف تماماً باطل و بیهوده نیست «الفیلسوف لیس کل علمه باطلا».^{۴۹} او این منظر خویش را درباره فلسفه، در خلال فصل ۲۲۶ از فتوحات روشن کرده است؛ این فصل اختصاص به بحث اراده دارد و می‌نویسد^{۵۰} «ما می‌گوییم که در اینجا از تفکر باز می‌مانیم زیرا عقل، صاحب اندیشه را وارث مکر و فریب و ناراستی می‌نماید و در اینجا هیچ چیزی نیست که نتوان به طریق

۴۸. فتوحات ج ۴، ص ۲۴۵. ۴۹. فتوحات ج ۱، ص ۳۲.

۵۰. فتوحات ج ۲، ص ۵۲۳ (متن: فنحن نقول ما ثم ونمنع من الفكر جملة واحدة لانه يورث صاحبه التلبیس و عدم الصدق و ما ثم شيء الا و يجوز ان ينال العلم به من طريق الكشف و الوجود و الاشتغال بالفكر حجاب و غیرنا يمنع هذا ولكن لا يمنع احد من اهل طريق الله بل مانع انما هو من اهل النظر و الاستدلال من علماء الرسوم الذين لا ذوق لهم في الاحوال كافلاطون الالهی من الحكماء فذلك نادر في القوم و تجد نفسه يخرج مخرج نفس اهل الكشف و الوجود.م)

کشف و وجود حاصل نکرد، دلمشغولی به تفکر حجاب است و غیر ما را از این باز می‌دارد ولی احدی را از طریق خداوند باز نمی‌دارد بلکه مانع او در وهلهٔ اوّل از ارباب نظر و استدلال است که از علماء رسوم حاصل آمده است و اینان، هیچ ذوقی در احوال ندارند، اما افرادی نظیر افلاطون الهی در میان فلاسفه نادر است که نفس خویش را برون از خویش دید و در فرازگاه کشف و شهود به مشاهده رسید.»

مطلب فوق می‌رساند که از نظر ابن عربی، تنها فیلسوف حقیقی است که اسم حکیم بر او صادق می‌آید (حکیم را در اینجا باید مترادف با عارف و gnostic دانست) و او کسی است که شوق آن دارد تا معرفت خود را از طریق کشف و شهود و تجربهٔ امر روحانی به کمال رساند. نمونهٔ ممتاز این نوع از فیلسوف همانی است که ابن عربی در فقرهٔ فوق‌الذکر از وی یاد کرد، یعنی افلاطون الهی؛ خلاصهٔ آنان که تنها بر عقل خویش اعتماد می‌کنند، به جزئی از حقیقت دست خواهند یافت و شیخ الاکبر می‌کوشد این نکته را در فصلی مطوّل از فتوحات^{۵۱} به خوبی تفهیم سازد و در این فصل با تمثیل عظیم معراج دو تن، آن را تشریح می‌نماید: یکی از این دو، مؤمنی است که به رسول خویش اقتداء می‌کند و دیگری فیلسوفی است که بر تشحیذ ذهنی خویش اعتماد دارد و بر برهان و استدلال تکیه می‌کند تا به حقیقت دست یابد. هر جا که مرد مؤمن دست به دامن پیامبر خود می‌زند تا هدایت جوید، فیلسوف بر آن است که می‌تواند سفر سماوی خویش را خود، بنفسه به پایان رساند. عاقبت این داستان را به سادگی می‌توان حدس زد. به هر یک از آسمان‌ها که می‌رسند، پیامبری که در آن آسمان مقیم است، به استقبال و تهنیت فرد مؤمن می‌آید و وی را به اسرار نهفته در آنجا فائز می‌گرداند و معرفت راستین آن آسمان را به وی می‌آموزد. اما فیلسوف به دلالت فرشتهٔ آسمانی تنها به اندکی از آن اسراری نایل می‌گردد که در خور موقف و مقام وی و آن آسمان است. هنگامی که به آخرین آسمان، آسمان هفتم، که ساکنش حضرت ابراهیم خلیل است، می‌رسند، فیلسوف در می‌یابد که دیگر طاقت رفتنش نیست و از ادامهٔ سفر معذور است، به او می‌گویند باید مراحل طی شدهٔ قبلی را بار دیگر از سر گیرد و تقلیب

۵۱. فصل ۱۶۷ از فتوحات ج ۲، ص ۲۷۳ به بعد، این فصل را S. Ruspoli به فرانسه ترجمه کرده است بنگرید به *L'Alchimie du arfait*، پاریس، ۱۹۸۱.

گردد و عاقبت، تمامی اسفاری را که همان مؤمن مزبور انجام داده است، ببیناید، اما مؤمن مزبور راه خویش را ادامه داده و وفاد به محضر الهی خواهد بود.

خود ابن عربی شخصاً با کسانی مواجه شد که آنان را فیلسوفانِ غیرِ معتقد می‌نامید. در مقامی، وی یکی از آنان را دید، در اندلس به سال ۵۸۶/۱۱۹۰ فیلسوفی را دید که منکر معجزات و خوارقِ عادت بود. «به عنوان نمونه، روزی ما را در مجلسی به سال ۵۸۶ ق با فیلسوفی ملاقات اتفاق افتاد، او منکر نبوت بود از آن حیث که مسلمانان اثبات می‌کردند، و او جمله چیزهایی را که انبیاء به معجزه و خرقِ عادت آورده بودند، انکار می‌کرد و از حقائقِ الهی اعراض می‌نمود. زمانِ زمستان و برودت بود و ما در آن در مجلس منقلی داشتیم که آتش در آن بود. مُنکرِ کذاب می‌گفت: مردم می‌گویند ابراهیم (ع) در آتش رفت و نسوخت، حال آنکه طبیعت آتش سوختن است و هرچه در آتش افتد، باید بسوزد. لذا آن آتش که در قرآن و در قصه ابراهیم خلیل آمده است، آتشِ ظاهری نیست بلکه مراد، آتشِ غضب و کینه نمرود است که بر او افتاده بود و افتادن ابراهیم در آن آتش، به این معناست که به غضبِ نمرودی دچار گشت، اینکه آتش او را نسوخت، یعنی آن غضبِ ستمکار در او کارگر نیفتاد و به مددِ حجتِ الهی توانست آن آتش را خاموش کند، زیرا دلیل آورد که آنچه غروب می‌کند، نمی‌تواند خدا باشد. آن فردِ مُنکر در این خصوص دلایلی افاده کرد و چون از گفتن فارغ شد، یکی از حاضران مجلس که در اینگونه احوال اهل مقام و کشف و تمکّن بود، روی سخن به او کرد و گفت: اگر به تو نشان دهم که خداوند در آنچه فرموده است، راست گفته است و آتشِ سوزان، ابراهیم را نسوخت و خداوند آتش را بر وی برد و سلام ساخت و در این مقام یعنی مقام ابراهیم، من دلیل آورم که او راست می‌گفت، آیا آن را در حق من کرامت می‌دانی یا خیر؟ شخص منکر گفت: چنین نتوانی کرد. آن شخص به وی گفت: آیا این آتش که در این منقل است، می‌سوزاند؟ گفت: آری. شخص به وی گفت: پس درست بین و درباب؛ و آنگاه پاره‌ای از آتش در دامنِ آن شخص منکر انداخت و مدتی در لباس او باقی ماند، شخص منکر به دست خود آن را گرفت و در نهایت تعجب دید که آتش نمی‌سوزاند. بعد آن را در منقل انداخت. سپس به شخص منکر گفت دستت را نزدیک بیاور و چون آتش را به دست او نزدیک

ساخت، دستش بسوخت. به شخص منکر گفت، امر خداوند نیز چنین است، زیرا آتش به دستور خداوند می‌سوزاند^{۵۲} و به دستور خداوند از سوختن باز می‌ماند و خداوند فاعلِ لما یشاء است و هرچه بخواهد می‌کند. شخص منکر تسلیم شد و مطلب را پذیرفت.»^{۵۳}

۵۲. مترجم فارسی می‌افزاید که مولانا همین دقیقه را در ضمن حکایتی در دفتر اول آورده است. پادشاه جهود آتشی افروخت و بت در کنار آتش گذاشت و هر کسی را که به بت سجده نمی‌کرد در آتش می‌افکند. زنی را با طفل آوردند و به مادر گفتند بت را سجده کن و چون امتناع ورزید، طفل را در آتش انداختند. طفل نسوخت و از میان آتش به مادر گفت دل‌نگران نباشد که در این آتش نسوخته است. شاه جهود رو به آتش کرد و گفت:

رو به آتش کرد شه کای تندخو	آن جهان‌سوز طبیعی خوت کو؟
چون نمی‌سوزی چه شد خاصیت	یا ز بخت ما دگر شد نیت؟
گفت آتش من همانم ای شمن	اندر آ تا تو بینی تاب من
طبع من دیگر نگشت و عنصرم	تیغ حقم هم به دستوری برم
آتش طبعت اگر غمگین کند	سوزش از امر ملوک دین کند
آتش طبعت اگر شادی دهد	اندرو شاید ملوک دین نهد

مولانا: مثنوی، دفتر ۱، به اهتمام توفیق سبحانی، روزنه ۱۳۷۸ ش، ص ۳۸ بیت ۸۲۳ به بعد.

۵۳. فتوحات ج ۲، ص ۳۷۱ احتمال بسیار دارد که این فرد گمنام خود ابن عربی بوده است که به قوت اعجاز خویش این مکالمه را صورت داده است. (متن: مثل ما اتفق لنا فی مجلس حضرنا فیه سنة ست و ثمانین و خمسمائة وقد حضر عندنا شخص فیلسوف ینکر النبوة علی الحدّ الذی یثبتها المسلمون و ینکر ما جائت به الانبیاء من خرق العوائد و ان الحقائق لا تتبدل و کان زمان البرد و الشتاء و بین ایدینا منقل عظیم یشتعل نارا فقال المنکر المكذب ان العامة تقول ابراهیم (ع) القی فی النار فلم تحرقه و النار محرقة بطبعها الجسم القابلة للاحراق و انما كانت النار المذكورة فی القرآن فی قصة ابراهیم الخلیل عبارة عن غضب نمرود علیه و حنقه فهی نار الغضب و کونه القی فیها لان الغضب کان علیه و کونها لم تحرقه ای لم یؤثر فیه غضب الجبار لما ظهر به علیه من الحجة بما اقامه من الادلة فیما ذکر من افول الانوار و أنّها لو كانت الهة ما افلت فرکب له من ذلك دلیلا فلما فرغ من قوله قال له بعض الحاضرين ممن کان له هذا المقام و التمكن فان اریتک انا صدق ما قاله الله تعالی فی النار أنّها لم تحرق ابراهیم و ان الله جعلها علیه کما قال بردا و سلاما و انا اقوم لك فی هذا المقام مقام ابراهیم فی الذب عنه لا ان ذلك کرامة فی حقی فقال المنکر هذا لا یكون فقال له الیست هذه هی النار المحرقة قال نعم قال تراها فی نفسک ثم القی النار التی فی المنقل فی حجر المنکر و بقیت علی ثیابه مدة یقلبها المنکر بیده فلما رآها ما تحرقه تعجب ثم ردها الی المنقل ثم قال له قرب یدک ایضا منها فقرب یده فاحرقته فقال له هکذا کان الامر و هی مأمورة تحرق بالامر و تترك الاحراق لذلك و الله تعالی فاعل لما یشاء فاسلم ذلك المنکر و اعترف.»

مشهورترین فیلسوف اندلسی که ابن عربی با وی ملاقات کرده است، ابن رشد است. خواننده به یاد خواهد آورد حکایت ملاقات این دو در قرطبه در زمانی که ابن عربی پانزده ساله بود. در همین فقره از فتوحات که ذکر این ملاقات آمده است^{۵۴}، به دومین ملاقات خود با ابن رشد اشاره و آن را تشریح می‌کند (البته اگر بتوان چنین کلمه‌ای را به کار برد و از ملاقات ظاهری سخن گفت، زیرا گویا این مواجهه در برون از عالم مادی صورت گرفته بود). ابن رشد همان مردی است که شرحی بزرگ بر مابعدالطبیعه ارسطو نوشت. «بعد از این، ملاقات ثانی ما حاصل شد و در عالم واقع به صورتی رخ داد که میان من و او حجابی رقیق حائل بود به طوری که من می‌توانستم او را ببینم و او قادر به دیدن من نبود و بر جایگاه من اطلاعی نداشت و او به خود منقول بود و از من غافل، گفتم او در طلب چیزی است غیر آنچه در آنیم.»

این نکته معلوم می‌دارد که ابن عربی به وضوح میان دو تنوع گوناگون از فیلسوفان تمایز می‌نهد. از سویی فیلسوف کافری است که مجازاتش آن است که در جهنم باقی بماند تا به سبب همان غفلتی رنج کشد که کثیری از مؤمنان غافل در این جهان بر خود خریده‌اند^{۵۵} (بر خلاف مومنی که در فردوس برین به معارفی مغلّد خواهد گشت که در این جهان، فیلسوف منکر در پی اش بود). از سوی دیگر، فیلسوف معتقدی نظیر ابن رشد قرار دارد. یقین است که او بر گروه اول تقدّم دارد اما قابلیت وی محدود باقی خواهد ماند؛ او هرگز به آن سطح از معرفت دست نخواهد یافت که اولیاء بر آن دست دارند. لذا «افلاطون الهی» یک استثناء است و یک استثناء نیز باقی خواهد ماند و بدیهی است که ابن عربی جز افلاطون، کس دیگری را در میان فیلسوفان معاصر خود، سراغ ندارد، که همپایه او باشد.

هر گاه کسی آثار ابن عربی را بخواند، نمی‌تواند مانع بین دریافت خود گردد که

۵۴. فتوحات ج ۱، ص ۱۵۴. (متن: ثم اردت الاجتماع به مرة ثانية فاقیم لی رحمه الله فی الواقعة فی صورة ضرب بینی و بینة حجاب رقیق انظر الیه منه و لا یبصرنی و لا یعرف مکانی و قد شغل بنفسه عنی فقلت انه غیر مراد لما نحن علیه. م)

۵۵. فتوحات ج ۲، ص ۲۸۴ در اینجا ابن عربی قضیه فیلسوف و منکر دیگری را نقل می‌کند که تحت تأثیر ابن عربی توبه کرد.

دانش ابن عربی از فلسفه بسیار اندک بود، اگر چه او خود، تمایلی نداشت که بر این اندک بیافزاید. داوری او در خصوص کتاب آراء اهل المدينة الفاضلة اثر فارابی (۳۳۹/۹۵۰ وفات) نمونه بسیار خوبی است که اکراه وی را در دانش فلسفی ظاهر می‌سازد. «دانش برخی کافران را در کتابی به نام المدينة الفاضلة دیدم که شخصی در شهر مرشانة الزیتون به دست داشت و من، قبلاً این کتاب را ندیده بودم. کتاب را از دستش گرفتم و آن را باز کردم؛ نخستین چیزی که چشمم بر آن افتاد، این گفته مؤلف بود که: در این فصل بر آنم تا به اثبات خدایی کوشم که در این عالم است. مؤلف نگفت خداوند (=الله) بلکه فقط گفت خدایی (=اله). از این گفته تعجب کردم و کتاب را به سوی صاحبش پرت کردم و تا کنون نیز بر آن کتاب نظر نیانداختم.»^{۵۶} آیا ابن عربی تظاهر می‌کرد که اسم نویسنده کافر آن کتاب یعنی المدينة الفاضلة را نمی‌داند یا واقعاً اسم فارابی را تا آن موقع نشنیده بود؟ نخستین احتمال به صحت نزدیک تر است. از آنجا که ابن عربی کتاب احیاء علوم الدین غزالی را خوانده بود، لاجرم باید بر کتاب مقاصد الفلاسفه غزالی نیز نظری انداخته، ولو آنکه آن را به دقت نخوانده باشد، حداقل باید تهافت غزالی را خوانده باشد زیرا غزالی در این اثر به ذکر ایراداتی بر فیلسوفان پرداخته بود. باید توجه داشت که ابن عربی در تمامی آثارش ادنی اشاره‌ای به ابن سینا یا کندی یا حتی ابن طفیل که یک فیلسوف اندلسی، نظیر خود او و اندکی متقدم تر از او بود، نمی‌کند. اگر وی اعتقاداتی می‌داشت که بنیانش بر آراء این فیلسوفان بود، ولو آنکه در اساس بر آنها انتقاد می‌کرد، به ذکر آن می‌پرداخت، پس او به ذکر آنها نپرداخت زیرا آنها را شایان ذکر نمی‌دانست. به رغم این اشاره که وی به تمجید مجلسی می‌پردازد که پیش از این ذکرش آمد و با ابن رشد نیز ملاقات کرد، اما هیچ نشانی در دست نیست که آثار ابن رشد را خوانده باشد. از سوی دیگر او لا اقل دو بار به ابن سید البطلیوسی (۵۲۱/۱۱۲۷ وفات) اشاره می‌کند که تعبیر فیثاغورسی از

۵۶. فتوحات ج ۳، ص ۱۷۸ (متن: ولقد رایت بعض اهل الکفر فی کتاب سماه المدينة الفاضلة رأیته بید شخص بمرشانة الزیتون ولم اکن رأیته قبل ذلک فاخذته من یدہ وفتحته لاری ما فیہ فاؤل شیء وقعت عینی علیہ قوله وانا ارید فی هذا الفصل ان ننظر کیف نضع الها فی العالم ولم یقل الله فتعجبت من ذلک ورمیت بالکتاب الی صاحبه و الی هذا الوقت ما وقفت علی ذلک الکتاب.م)

وحدت را مطرح کرده است. این حقیقت را می‌توان بارزتر دید آنگاه که می‌بینیم ابن سید مزبور به سبب تالیفاتش در نحو و لغت معروفیت داشت. بر طبق گفته آسین پالاسیوس که ظاهراً بی‌اطلاع بود از این که ابن عربی به وی ارجاع داده است، به کتاب الحقائق وی اشاره می‌کند، این کتاب تنها اثر فلسفی بود که در محافل عقلی یهودیت اندلسی مطالعه می‌شد.^{۵۷} در این اثر خاص، ابن سید یک منظومه نوافلاطونی از قضیه صدور طرح می‌افکند و آن را با عناصری از باورهای فیثاغوری در هم می‌آمیزد. از این روی، ابن عربی لاجرم به ذکر او می‌پردازد: «باور ابن سید بطلیوسی در علم توحید همان اعتقادات فیثاغوری بود و اینان کسانی بودند که توحید را به عدد اثبات می‌کردند و آن را دلیل خود قرار می‌دادند که به احدیت رسیده‌اند.»^{۵۸} بدیهی است که وی در اینجا به کتاب الحقائق اشاره دارد (یعنی به فصل چهارم کتاب که این باور فیثاغوری به علم اعداد را در آن طرح کرده است) اگر چه در کتاب خلع النعلین نام کتاب مزبور را کتاب التوحید ثبت می‌کند.^{۵۹}

بر این فقدان معرفت در فلسفه اسلامی باید غفلت فاحش از فلسفه یونانی را نیز بیافزائیم. به جز چند ارجاع به کتاب سرالاسرار که کتاب متحولی است و منسوب به ارسطو است (ارسطوی مجعول)^{۶۰} و به طرزی استثنائی در جهان اسلامی منتشر شده

۵۷. آسین پالاسیوس، *Orabs escogidas* ج ۲، ص ۴۶۷-۵۶۲ و نیز نگرید به کربن: تاریخ فلسفه اسلامی ص ۲۷-۳۲۵.

۵۸. فتوحات ج ۳، ص ۳۵۸ (متن: و کان رأیه (ابن السید البطلیوسی) فی علم التوحید رأی الفیثاغوریین و هم القوم الذین اثبتوا التوحید بالعدد و جعلوه دلیلاً علی احدیة الحق).

۵۹. شرح کتاب خلع النعلین نسخه خطی ورق ۹۲. جای شکی نیست که اثر مزبور از جمله آثار وی است که عنوان آن کتاب الحقائق است و در فهرست آسین پالاسیوس چنین اسمی آمده است ولی ذکر وی از کتاب التوحید در میان نیست.

۶۰. التدبیرات الالهیه نشر نیبرگ، ص ۱۲۰ (مترجم فارسی کتاب باید بگوید که در این ترجمه فلسفه عرب به فلسفه اسلامی ترجمه شد به دلایلی که ذکرش خارج از حوصله این مقاله است. در عین حال نسخه مترجم فارسی از التدبیرات این است: وجدت عنده سرالاسرار صنعة الحکیم لادی القرنین لما ضعف عن المشی معه... بنگرید به ابن عربی: رسائل ج ۲، به اهتمام سعید عبدالفتاح، الانتشارات العربی، الطبعة الاولى، ۲۰۰۲م، بیروت لبنان، ص ۳۱۰).

بود، و به جز چند ارجاع دیگر به کتاب العناصر اثر ابقراط^{۶۱} و برخی تلمیحات به افلاطون و سقراط و ارسطو، که بسیار مختصر و بسیار مبهم صورت گرفته است، بدیهی است که وی آثار این فیلسوفان را نخوانده بود.^{۶۲} اما یقین است که وی آرائی از عقاید نوافلاطونیان را می‌دانست، چنانکه پیش از این دیدیم، این آراء اقتباس از ابن مسرّه و رسائل اخوان الصّفاء بود.

عاقبت، شایان ذکر است که هیچ ارجاعی یا نقل قولی در آثار ابن عربی نتوان یافت که حاکی از آن باشد وی زبانی به جز زبان عربی و اندکی زبان بومی، زبان دیگری می‌دانست، این زبان بومی همان زبانی است که در آن روزگاران در اندلس در قرون وسطی به آن سخن می‌گفتند و البته باید زبان مادری او و چندین تن از مشایخ او بوده باشد. نتیجه آنکه (همان طور که آستین مطرح کرده است اما بی آنکه برای اثبات مدّعی خود مدرک و سند و منبعی ارائه دهد)^{۶۳} اگر ابن عربی اندکی فلسفه و عرفان یهودی می‌دانست، بخصوص آیین قبالا، که در زمان وی در اندلس در آن دوره در اوج شکوفایی قرار داشت، احتمالاً می‌باید آن را در طی ملاقات‌هایش با ادیبان یهودی که عرب‌زبان بودند، آموخته باشد. برای مثال او از یک گفت و گو سخن می‌گوید که روزی با یک ربّای یهودی دربارهٔ علائم و نشانه‌های سرّی مندمج در حرف باء داشت^{۶۴} از این حکایت خاصّ روشن است که بر وی معلوم بود که تورات و قرآن با این حرف آغاز می‌شوند. به هر حال، اگر چه در خلال آثارش یقین می‌کنیم که وی به ندرت و عموماً به تورات اشاره و ارجاع می‌دهد^{۶۵} اما به نظر می‌آید که هیچگاه به کتاب دلالة الحائرین اثر موسی ابن میمون رجوع نکرده است، این اثری است که در

۶۱. فتوحات ج ۳، ص ۳۵۸.

۶۲. بنگرید به محاضرة ج ۲، ص ۲۴۲ که در آنجا اندرزی از یک فیلسوف را نقل می‌کند.

۶۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ترجمه آستین، لندن، ۱۹۸۰م، مقدمه، ص ۲۳ به بعد.

۶۴. فتوحات ج ۱، ص ۸۳.

۶۵. بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۲۶۱ که می‌گوید «لا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غذا الا ان يشاء الله (قرآن ۲۳/۱۸) فاخر الاستثناء و قدمه موسی فلم يصرفلوا اخره لصبر و هذه الاية مذکورة باللسان العبرانی فی التوراة» تا آن جا که من می‌دانم تنها فقره‌ای که تورات می‌تواند نزدیک به این متن باشد در جامعه سلیمان، (۶/۳) است ولی متن مورد نظر ما به زبان یونانی است و نه عبری.

تاریخ ۱۱۹۰م نوشته شده است و ابن سبعین آن را نقل کرده است. عین همین مطلب را باید درباره اطلاعات وی از زبان فارسی گفت. اگر چه یاران و مصاحبان و شاگردان ایرانی وی بالاخص صدرالدین قونوی و اوحالدین کرمانی (۶۳۵/۱۲۳۸ وفات) با وی مصاحب بودند، اما به طور خاص نمی توانست با آثار شیخ الاشراق که در حلب به سال ۵۸۷/۱۱۹۱ شهید شد، آشنا بوده باشد. با این وصف کنکاش در آثار عظیم ابن عربی نشان می دهد که حتی ادنی اشاره ای به کتاب حکمة الاشراق یا سایر آثار سهروردی وجود ندارد.

برخی کسان به ابن عربی تحصیلات و تعالیم برگرفته از فرهنگ و ادب هندی را نسبت می دهند و فراتر از این می روند و ترجمه یک رساله دریوگا به نام Amratkund (هود الحیات) را به وی نسبت می دهند زیرا این اثر را در ضمن جنگی از آثار وی یافته اند که اغلب آنها موثق است. اخیراً یک نسخه خطی از این مجموعه را که تاریخ اواخر قرن نوزدهم دارد، در مجموعه مراکشی اخیر دیدم. همان طور که ماسینیون و بعد از وی، عثمان اسماعیل یحیی به خوبی نشان داده اند، بدیهی است که این ادعا یاوه و پوچ است.^{۶۶} به هر حال، مقاله ای که اخیراً چاپ شده است هنوز به تداوم این روایات بی اساس تا امروز دامن می زند.^{۶۷}

۶۶. بنگرید عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات، ص ۲۳۰.

۶۷. M.R. Tarafaldar مسلمانان بنگال در دوره اخیر، در مجموعه اسلام و جامعه، پاریس، ۱۹۸۶، ص ۱۰۷، یادداشت، ۴۲.

۵. اَرْضُ اللَّهِ الْوَاسِعَةُ

أَنَا الْقُرْآنَ وَ السَّبْعُ الْمَثَانِي

ابن عربی به شاگردش قونوی می‌گوید: «چون به بحرُ الروم از شهرهای اندلس رسیدم، بر خود حتم کردم که به دریا نروم مگر آنگاه که به تفصیل، احوال ظاهری و باطنی خودم را، آنقدر که خداوند بر من و از من تا آخر عمر برایم مقدر کرده است، ببینم. سپس ابن عربی گفت: در نهایت افتقار و اعتناء به خداوند توجه کردم و مراقبه کامل بر پا ساختم تا خداوند همه امور و احوال ظاهری و باطنی را تا آخرِ عمرم به من نشان داد حتی اینکه به مصاحبت پدر تو (اسحاق بن محمد) و خودِ تو را احوال و علوم تو و ذوق و مقامات روحانی تو و همه مسرات تو می‌رسم، همه را دیدم. بعد با بصیرت کامل و یقین صرف، سوار کشی شدم و به دریا نشستم و درست همان‌ها اتفاق افتاد.»^۱ به احتمال زیاد، این حادثه در الجزيرة یعنی جزيرة الخضراء^۲ به سال ۵۸۹/۱۱۹۳

۱. شرح فصوص الحکم جندی، ص ۲۲۰-۲۱۹ (متن: ان شیخنا الاکمل خانم انولایة الخاصة المحمّدی قال له: لما وصت الی بحر الروم من بلاد الاندلس عزمت علی نفسی ان لا اركب لبحر الا بعد ان اشهد تفاصيل احواله الظاهرة و الباطنة الوجودية مما قدر الله علی و لی و منی و الی آخر عمری. قال فتوجهت الی الله فی ذلك بحضور تام و شهود تام و مراقبة كاملة فلتشهد لی الله جميع احوالی مما یجرى ظاهرا و باطنا الی آخر عمری حتی صحبة بیک (اسحاق بن محمد) و صحبتک و احوالک و علومک و اذواقک مقاماتک و تجلیاتک و مکشفاتک و جميع حظوظک من الله ثم رکت البحر علی بصيرة و یقین و کان ما کان و یكون من غیر اخلال و اختلال.)

۲. برای الجزيرة بنگرید به دائرة المعارف نشر ۲، ادیسی نزهة المشتاق به اهتمام دوزی، لیدن، ۱۹۶۸ ص ۳-۲۱۲.

رخ داده است و ابن عربی این مکاشفه را دربارهٔ آیندهٔ خود و شاگردش دیده است. بندر اندلسی الجزیره به نام سبتة به سبب دریایی که از آن می‌گذشت و مشرف به جبل الطارق بود، بندری پر رفت و آمد بود و از این حیث جزیره الخضره نامیده می‌شد که جغرافیدانان عرب زبان، معتقد بودند در اینجا حضرت خضر با حضرت موسی ملاقات کرده بود و می‌خواستند دیوار مربوط به آن دو یتیم را احیاء کنند^۳ و یقین است که شیخ جوان، ابن عربی از اینجا به کشتی نشست و برای اولین بار به سال ۵۸۹ ق عزم مغرب کرد. ابن عربی در بدو ورودش به الجزیره به دیدار شیخ ابراهیم بن طریف العباسی رفت^۴ که بر طبق گفته نویسنده کتاب التکمله^۵ وی شاگرد ابو ربیع المالقی (وابسته به مکتب المریه^۶) و شاگرد ابن مجاهد بود قبل از آنکه خود، شیخ ابو عبدالله القریشی (۵۹۹/۱۲۰۲ وفات) گردد.^۷

ابن عربی بی درنگ در سبتة مقیم شد و نخستین سفر خود را به مغرب آغاز کرد. بدیهی است برای مدتی باید در سبتة مقیم می‌شد حداقل آنقدر که بتواند تحصیلات خود را نزد سه تن از محدثان بزرگ به پایان رساند، این سه تن در آن موقع در شهر مزبور می‌زیستند و عبارتند از: عبدالله الحَجَری (۵۹۱/۱۱۹۴ وفات) که در ماه

۳. حدیث مزبور در ذکر بلاد الاندلس ج ۱، ص ۶۸ و نیز زهری (قرن دوازدهم/ششم) در کتاب الجغرافیا، به اهتمام M. Hadj Sadok ثبت شده است.

۴. فتوحات ج ۱، ص ۶۱۷ که در اینجا ابن عربی می‌گوید وی شیخ را در الجزیره به سال ۵۸۹ دید و برای شرح حال او به روح القدس رجوع کنید و در آنجا یاد می‌کند که وی دوبار او را دیده است یکبار در سبتة همراه شاگردش حبشی (اینبار همان طور که بعدها خواهیم دید، حوالی سال ۵۹۴ بوده است). بنگرید به روح القدس، ۲۵، ص ۱۱۹ و نیز صوفیان اندلسی، ص ۱۲۸ و کتاب الکتوب، ص ۹ در مجموعه حیدر آباد دکن، ۱۹۴۸.

۵. تکلمه نشر بل، ۱۹۱۰، ص ۴۰۲ و نیز صفی‌الدین بن ابی منصور، رساله، ص ۱۱۱ و ۱۱۸ و ۱۱۲ و ۱۲۱ و شرح حالی که دنیس گریل به دست داده است، ص ۲۱۸.

۶. برای ابو ربیع المالقی که خود شاگرد ابن العریف بود، بنگرید به فتوحات ۳، ص ۵۰۸ و نیز ج ۴، ص ۴۷۴ و روح القدس، ص ۹۹ و ۱۲۰ و صوفیان اندلسی، ص ۱۰۱ و ۱۰۴ و ۱۲۹-۱۲۸ و ابن ابی منصور، رساله، ص ۱۱۸ و شرح حال، ص ۲۲۲.

۷. وی یک صوفی شهر اندلس بود که مرید ابو الربیع مالقی شد. ابن عربی، التجلیات، ص ۲۶۰ و رساله، اثر ابن ابی منصور، ص ۸۸ و ۱۱۶-۱۱۱ و شرح حال، ص ۲۳۲.

رمضان سال ۵۸۹ق اجازه روایت صحیح بخاری را به او داد^۸؛ ابن الصائغ^۹ (۶۰۰/۱۲۰۳ وفات) که به ابن بشکوال و یک صوفی دیگر که ابن عربی را کبریت احمر می خواند، اجازه روایت داد^{۱۰}؛ و عاقبت، ایوب الفهری (۶۰۹/۱۲۱۲ وفات) شاگرد ابن الحبشی و ابن بشکوال در علوم دینی بود ولی با ابو یعزى و ابو مدین تبر صحبت داشت و عاقبت در جهاد العقاب یا لا ناواس دِ تولسا Las Navas de Tolosa شهید گشت.^{۱۱} دیگر شخصی که در این اجتماع حاضر بود، قاضی شهر سبتة یعنی ابو ابراهیم بن یغمور (۶۰۹/۱۲۱۲ وفات) بود. دوستی پایداری میان او و ابن عربی بر قرار شد و ابن عربی در فتوحات به نیکی از وی یاد می کند و به سبب صداقت و قیامش او را می ستاید.^{۱۲} وی مثل اعلای یک قاضی و حاکم شهر به شمار می رفت: خشم بر وی دست نمی یافت؛ زمانی که حکم حد جاری می کرد، جز به اطاعت خدا نظر نداشت و طالب رحمت و شفقت بر طرفین دعوا بود. از غرض خالی بود و ابن عربی می گوید چگونه ابراهیم «بسیار می گریست و زیاد فکر می کرد و بسیار ذکر می گفت و سعی

۸. فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و اجازه، ص ۱۸ برای حجری بن گرید به التکمله نشر کودرا، ص ۱۴۱۶ و ذیل، ۱۳۵.

۹. فتوحات ج ۲، ص ۵۲۸ و ج ۳، ص ۳۳۴ و ج ۴، ص ۴۸۹ و روح القدس، ص ۲۸ و ۱۲۲ و صوفیان اندلسی، ص ۱۳۶ و تشوف، ۱۹۸ و ۳۷۷ و تکمله، نشر کودرا، ۲۰۷۰ و صلاة الصلاة ۳۹۱ و ۲۰۰.

۱۰. روح القدس ۱۲۳، کبریت احمر یک استعاره کیمایی است که در تبدیل مس به طلا به کار می رود، به همین تعبیر، ابن عربی در التجلیات الالهیه، نشر نیبرگ، ص ۲۱۹ اشاره دارد. این عبارت در مصطلحات صوفیه در جایی به کار می رود که حکایت از مراتب بلند روحانی و عانی در مین باشد و ولی یا صاحب ولایت به آن دست می یابد. شاگردان ابن عربی وی را کبریت احمر می نامیدند. شعرانی (۹۷۳/۱۵۶۵) این عبارت را عنوان یکی از آثارش قرار داده است که به شرح حال ابن عربی و عقاید او اختصاص داده است (الكبريت الاحمر فی بیان علوم شیخ الاکبر، قاهره، ۱۳۶۹ در حاشیه البواقیت و الجواهر). کبریت احمر بر طبق قولی از کتاب الاسری یدبودی از وارث مقام محمدی است.

۱۱. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۲ و اجازه، ص ۱۸۰ و تشوف، ۲۴۰ و نیز تکمله، ص ۵۳۶ و بن نقص، انس الفقیر، ص ۳۲.

۱۲. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۴ و ابن یغمور قاضی شهرهای فاس و سبتة و نیز دیگر شهرها بود او نیز در Las Navaras de Tolesa شهید شد. (نیل، ص ۱۰۰-۹۹).

داشت بین دو طرف مصالحه برقرار کند.»^{۱۳}

ابن عربی آنقدر در سبته اقامت طولانی نداشت که بتواند به آسفار زیارتی خود نزد مشایخ ادامه دهد. مقصد وی تونس و خصوصاً زیارت عبدالعزیز المهدوی بود. فکر ملاقات با این شیخ، در حالتی ناگهانی و از سر صدفه به وی دست داد. چنانکه در روح القدس توضیح می‌دهد^{۱۴} به سال ۵۸۹ ق روزی از اشبیلیه خارج شد و تنها به سوی غرب شتافت تا به روطه رسید^{۱۵} و در اینجا نماز جمعه را اقامه کرد. در همین جا بود که برای نخستین بار محمد بن الاشرف الرّندی را دید که یک تن از هفت ابدال بود. «او مرا به امور بسیاری خبر داد و وعده کرد که در اشبیله او را خواهیم دید؛ سه روز با وی بودم و از من خدا حافظی کرد و هرچه که گفته بود، بعداً حرف به حرف روی داد و چون به اشبیلیه رسیدم، خداوند بر خاطر من گذراند که در اینجا بمانم تا تو را ببینم و از محضرت بهره گیرم و این روز، سه شنبه بود. با مادرم مشورت کردم که به سفر روم یا خیر. به من اجازه داد و چون فردا رسید، کسی درب منزل را می‌کوبید؛ چون درب را گشودم، دیدم شخصی بیابان گرد است و می‌پرسد آیا تو محمد بن العربی هستی؟ گفتم آری. گفت: میان ملجانه و مرشانه راه می‌رفتم که مردی دیدم که هیبت کامل داشت. گفت به سوی اشبیلیه می‌روی؟ عرض کردم: آری، گفت: در آنجا از خانه ابن عربی بپرس و نزدش رو و بگو که دوست تو الرّندی سلام به تو می‌رساند و می‌گوید که راهی که در پیشه گرفته‌ای، خیر است! ولی الان مناسب رفتن به تونس نیست. به زودی در اشبیلیه هم را خواهیم دید. و همانطور شد که گفت.»^{۱۶}

۱۳. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۴.

۱۴. روح القدس، ۱۱۲-۱۱۰ و صوفیان اندلسی، ۱۲۱-۱۱۶ و فتوحات ج ۲، ص ۷.

۱۵. این شهر کوچک اندکی دورتر از سبته بود که امروزه هنوز وجود دارد. در زمان ابن عربی در آنجا مسجدی بود که در اندلس شهرت بسیار داشت و یک مکان زیارتی به شمار می‌رفت. مراکشی، معجب، ص ۲۲۸ می‌نویسد که مردم از اکناف و اطراف اندلس به آنجا می‌آمدند تا به زیارت این مسجد رسند.

۱۶. روح القدس، حوالی سال ۶۰۰ در مکه نوشته شده است و به عبدالعزیز المهدوی اشاره دارد. (متن مترجم فارسی، ص ۱۸۸ است و قدری اختلاف دارد.)

در ابتدای فتوحات مکيه^{۱۷}، ابن عربی می‌گوید که دو بار در تونس اقامت کرد و با شیخ مهدوی ملاقات داشت. نخست به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ بعد از مراجعت خود به اندلس؛ و دوم بار، به سال ۵۹۸/۱۲۰۱ درست قبل از آنکه عازم قاهره شود و دیگر به اندلس باز نگردد. ملاقات مزبور در روطه می‌بایست به سال ۵۹۸ ق رخ داده باشد یعنی کوتاه زمانی پیش از عزیمتش به الجزیره و ورودش به تونس به سال ۵۹۰ ق زیرا در آخر صفحه‌ای که فوقاً نقل شد، ابن عربی می‌نویسد، وی به اشبیلیه بازگشت و در آنجا بار دیگر با الرندی ملاقات کرد.

روایت مندرج در کتاب روح القدس پرسشی به میان می‌آورد. اگر یک روز صبح با طروات، ابن عربی اشبیلیه را ترک گفته باشد تا عازم سفر شود و به زیارت المهدوی برسد، یقین است که باید نام و شهرت و آوازه المهدوی را پیش از این شنیده باشد. چه کسی درباره وی با او سخن گفته بود؟ ما اینک نمی‌توانیم پاسخی قطعی به این پرسش دهیم اما احتمال زیاد هست که یکی از مشایخ او که با ابو مدین مصاحبت داشت و شیخ المهدوی را می‌شناخت، به وی چیزهایی گفته باشد.

ابن عربی در میان شهر سبتة و تونس، بی شک باید توقفی در تلمسان کرده باشد، مگر آنکه وی سفر خود را قطع کرده و به سوی اشبیلیه بازگشته باشد. به هر حال او به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ در اینجا منزل گزید^{۱۸} و در اینجا بود که شاعر عارف ابو زید الفاززی (۶۲۷/۱۲۳۰ وفات) را ملاقات کرد.^{۱۹} در خلال همین سفر به تلمسان بود که به ملاقات یکی از اولیاء الهی به نام ابو عبد الله طرطوسی رسید^{۲۰} و در طی یک گفت و گو با ابن عربی، بر طریقت شیخ ابو مدین خرده گرفت. بار دیگر ابن عربی که احترامی زاید الوصف برای ابو مدین قائل بود، از شیخ طرطوسی اکراهی به دل گرفت، اما بی درنگ، در همان شب در عالم رؤیا واقعه‌ای بدو دست داد که در آن، رسول خدا را دید که او را متذکر ساخت. «و پیامبر را به سال ۵۹۰ ق در شهر تلمسان به خواب

۱۷. فتوحات ج ۱، ص ۹. ۱۸. فتوحات ج ۱، ص ۳۷۹ و ج ۴، ص ۴۹۸.

۱۹. فتوحات ج ۱، ص ۳۷۹ و برای فاززی، بنگرید به تکمله، نشر کودرا، ۱۶۴۱ و نیل، ص ۱۶۳ و GAL ج ۱، ص ۴۸۲.

۲۰. صوفیان اندلسی، ص ۱۵۵ و فتوحات ج ۱، ص ۴۹۸.

دیدم. زیرا شخصی بر شیخ ابومدین خرده گرفت و ابو مدین از بزرگانِ عرفان است و من به وی اعتقادی کامل داشتم و خوب او را می‌شناختم و به همین سبب از آن شخص، اندوهی در دل حاصل نمودم، زیرا شیخ ابومدین را دشمن داشتم. رسول خدا در خواب به من فرمود: از وی اکراه نداشته باش؛ عرض کردم: او دشمن ابو مدین است، فرمود: آیا خدا را دوست ندارد و آیا مرا دوست ندارد؟ عرض کردم: آری، خدا و شما را دوست دارد. فرمود: پس چرا به او کینه داری؟ حتی اگر ابو مدین را دشمن دارد، مرا و خدا را دوست دارد. عرض کردم: ای رسول خدا، به خدا سوگند که گمراه بودم و غافل شدم، اینک توبه می‌کنم و او را بسیار دوست خواهم داشت. بعد متنبه شدم و نصیحت شنودم. بعد از آنکه بیدار شدم، لباسی گرانبها گرفتم و پولی فراهم آوردم و به سوی منزلش شتافتم. او را به آن چه بر من گذشته بود، مطلع ساختم. بسی بگریست و هدیه از من بستاند و رویای مزبور را برای خود تنبّه و عبرت بکرد و از آن پس در شیخ ابومدین خره نگرفت و او را دوست بداشت.»^{۲۱}

نام تونس را نمی‌توان از نام مسجد زیتونه جدا کرد مسجدی که به سال ۱۱۴/۷۳۲ بنا شده بود.^{۲۲} ادریسی (۵۶۰/۱۱۶۵ وفات) در نزهة المجالس چندان چیزی درباره آن بما باز نمی‌گوید «این شهر، یعنی تونس، زیباست و محاط به خیابان‌های مملو از درخت و گل‌های زیباست و درختان با میوه‌های خوب دارد.... بسیاری از اطراف و اکناف عالم آمدند و در آنجا زندگی می‌کنند و از شهرهای دور و نزدیک برای دیدن این شهر می‌آیند، اطراف شهر را دیوارهای محکم و قلاع مستحکم احاطه کرده است

۲۱. فتوحات ج ۴، ص ۴۹۸ (متن: و لقد رأيت رسول الله سنة ۵۹۰ في المنام بتلمسان و كان قد بلغني عن رجل انه يقع في الشيخ ابي مدین و كان ابو مدین من كاكبر العارفين و كنت اعتقد فيه و كنت فيه على بصيرة فكرهت ذلك الشخص لبغضه في الشيخ ابي مدین فقال لي رسول الله لم تكره فلانا فقلت لبغضه في ابي مدین، فقال لي اليس يحب الله و يحبني فقلت له بلى يا رسول الله انه يحبك و يحب الله، فقال لي فلم بغضته لبغضته ابا مدین و ما احببته لحبه الله و رسوله فقلت له يا رسول الله من الان اني والله زلت و غفلت و الان فانا تائب و هو من احب الناس الى فلقد نهيت و نصحت عليك ادري و ركبت و جئت الى منزله فاخبرته بما جرى فبكى و قبل الهدية و اخذ الرؤيا تنبيها من الله فزال عن نفسه كراهته في ابي مدین و احبه.م)

۲۲. برای جزئیات بیشتر درباره این مسجد بنگرید به دائرة المعارف، ذیل مسجد.

که سه دروازه دارد. تمام باغ‌ها و مزارع در اطراف شهر می‌باشند و خارج از این، چیز قابل ذکر نیست.»^{۲۳}

آیا ابن عربی این شهر را دوست داشت؟ البته که داشت. زیرا بعد از ورودش به این شهر در سال ۵۹۰/۱۱۹۴ به مدت یک سال در مصاحبت شیخ عبدالعزیز المهدوی و شیخ مهدوی، یعنی ابنُ خَمیس الکتانی الجراح که در عین حال شیخ ابومدین نیز بود، اقامت کرد. «ابو محمد عبدالله بن خمیس الکتانی الجراحی را در شهر تونس دیدم و او را پا به برهنه می‌دیدم که در شدت گرما می‌رفت و به شیخ من ابو یعقوب و ابو محمد المروری تأسی می‌کرد»^{۲۴} و این دو نفر به من گفتند او را به این حالت دیده‌اند.»^{۲۵} بخشی از کتاب درة الفاخره وجود دارد که آشکار می‌کند بلافاصله. قرابت و خویشاوندی عمیقی میان ابن عربی و کتانی برقرار شد. «این رجل کبیر یکی از مشایخ عبدالعزیز المهدوی بود و مهدوی به تمامیت و جامعیت وی پی نبرده بود زیرا شیخ، خود را بتمامه به وی ننموده بود... من به مدت یک سال در خدمت و مصاحبت وی بودم. قبل از آن که از وی جدا شوم، گفت: من تاکنون نه عبدالعزیز المهدوی و نه به هیچ کس دیگری، مقامات خود را ننموده‌ام و از موقف حقیقی خویش خبر نداده‌ام. از من خواست تا چیزی بیش از این باز نگویم.»^{۲۶} اما بر عکس المهدوی، ابن عربی توانست به مقام حقیقی شیخ الکتانی پی ببرد. این نکته را می‌توان به خوبی در فتوحات مکیه دید چه که معنایی دو سویه داشت. در مقدمه کتاب، ابن عربی، بالحنی که قدری تلخ و

۲۳. نزهة المشتاق، ترجمه دوزی، ص ۱۲ ب، و نیز ترجمه Sadok مسلمانان عرب و نیز یاقوت (۶۲۷/۱۲۲۹ وفات) در معجم البلدان، بیروت، ۱۹۳۶، ج ۲، ص ۶۰ به بعد. زهری جغرافیدانی معاصر ادریسی بود و توصیفی از این مسجد به دست داده است، بنگرید به الجغرافیه نشر Sadok ص ۲۷۵.

۲۴. ما بار دیگر به این شخص باز خواهیم گشت. او نظیر ابو یعقوب الکومی و الکتانی مرید ابو مدین بود و شاید یکی از این دو شیخ بوده است که ابن عربی را تشویق کرد که به دیدار المهدوی بشتابد.

۲۵. روح القدس، ص ۱۲۵ و صوفیان اندلسی، ص ۱۴۰ (متن: ابو محمد عبدالله بن خمیس الکتانی جراحی بمدينة تونس لقیته و زرته حافیا علی قدمی فی شدة الحر تأسیا بشیخی ابی یعقوب و ابی محمد المروری قالوا لی انهما راهاه علی هذه الحالة. م مترجم فارسی یاید بیافزاید که در نسخه روح القدس نزد مترجم فارسی، کتانی به کنانی و کتابی ضبط شده است.)

۲۶. درة الفاخره در صوفیان اندلسی، ص ۱۴۱.

حاکی از رنج‌ها و مصائب است، از نخستین اقامت خود در تونس به سال ۵۹۰ ق نزد شیخ المهدوی یاد می‌کند و نکته خاصی را روشن می‌نماید: «در این خصوص وی را معذور داشتم زیرا او فقط ظواهر امر را می‌دانست و شواهد بیرونی را می‌دید. اما من از وی و مریدانش، مکاشفاتی را که بر من روی داده بود، پنهان ساختم و نخواستم که به جز سوء حال من بر وی معلوم آید، اما گاهی نیز بر سبیل انتباه، نکته‌هایی به آنها نشان می‌دادم.»^{۲۷} او توضیح می‌دهد که یکی از عللی که سعی کرد مقامات خود را از مهدوی و تابعانش مکتوم دارد، سرودن ابیاتی بسیار مشهور بود که برای آنان خواند و در این ابیات، مدعی شد که «أَنَا الْقُرْآنُ وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي»^{۲۸}؛ تأکیدی از این دست که حاکی از وحدت هویت قائل با کلمه الله است، خود نوعی کفر صراح به شمار آید و ابن عربی در اینجا سخن از شطح نمی‌گوید، شطح مقامی است که عارف در آن لبریز از تجلیات الهی می‌شود و سخنی بر زبان می‌راند که خارج از عرف است، بلکه مدعی است که به مقام و منزلت عبودیت رسیده است. مع هذا او علامت دیگری را بر این گونه گفته‌ها افزود که نشان می‌داد، این ابیات بزرگ در حین مراقبه به وی دست داده و در اصل، به وی الهام شده است و حاکی از فردیت وی نیست: «قسم به خداوند که این قطعه شعر را من نسرودم، بلکه چونان مُرده‌ای بودم که می‌شنید و این به سبب آن بود که شایسته رضای او بودم... کسی در آنجا نفهمید مگر ابو عبد الله المرابط و بعضی کسانی که احساس عالی داشتند؛ فقط این نکته را بر شیخ طریقت الجراح باز نمودم که نیت مرا درک کرد.»^{۲۹}

۲۷. فتوحات ج ۱، ص ۹ (متن: و عذرتی فی ذلک فانه اعطاه ذلک منی ظاهر الحال و شاهد النص فانی سترت عنه و عن بنیه ما کنت علیه فی نفسی بما اظهرته الیهم من سوء حالی و شره حسی و ربما کنت الوح لهم احيانا علی طریق التنبيه.م)

۲۸. ابن عربی بعدها آن را در کتاب الاسری نقل کرده است و این کتاب را به سال ۵۹۴/۱۱۹۸ در فاس سروده است و همین معنا را شوشتری (۶۶۸/۱۲۶۹ وفات) نیز نقل کرده است. ماسینیون، مصائب، ج ۲، ص ۴۱۹. باید به خاطر داشت که سبع المثنائی اشاره به سورة الفاتحه در قرآن دارد.

۲۹. فتوحات ج ۱، ص ۹-۱۰. (متن: فوالله ما انشدت من هذا القطعة بيتا الا و کانی سمعته ميتا و سبب ذلک حکمة... و ما احسن بی من ذلک الجمع المکرم الا ابو عبد الله بن المرابط کلیمهم المبرز

ابن عربی و کتانی دوست مشترکی داشتند و او، حضرت خضر بود. «این مطلب بار دیگر به روزی رخ داد که من در تونس سوار قایقی بر روی دریا بودم. دردی بر من مستولی شد و ساکنان قایق جمله در خواب بودند و من از خواب بیدار شدم و به سوی کشتی رفتم که نزدیک دریا بود. دیدم شخصی از دور می آید، هوا به نور مهتاب، روشن بود، زیرا شب چهاردهم ماه بود و او بر آب راه می رفت تا به من رسید و ایستاد. یک پای خود بلند و بر پای دیگر تکیه کرد. باطن او را دیدم و بعد با من به زبانی سخن گفت که جز او کسی نمی دانست. بعد عزم کرد به مسجدی که نزدیک آنجا به فاصله دو مایل قرار داشت. این فاصله را با دو سه گام طی کرد صدایش را می شنیدم که بر سر منار به تسبیح خدا مشغول بود. ای بسا که نزد شیخ جراح بن خمیس الکتانی رفت که از جمله سادات این طایفه بود و شب تا صبح نزد او بودم.»^{۳۰}

ذکر شیخ کتانی به ما فرصت می دهد تا زمان دقیق این مکاشفه و ملاقات با حضرت خضر را معلوم داریم که یقیناً حوالی سال ۵۹۰ ق رخ داده است، یعنی اندکی بعد از ۵۸۹ ق بوده است. این سالی است که ابن عربی برای بار دوم به تونس رفت. ما این مطلب را از رساله مختصری که ابن عربی بعد از مراجعتش از تونس به سال ۵۹۰ ق نوشته است، در می یابیم و در آن رساله به شیخ الکتانی اشاره دارد و با ذکر کلمه رَحْمَهُ الله یعنی رحمت خدا بر وی باد، از او یاد می کند که در مرسیه عیدون مدفون گشت.^{۳۱}

→ المقدم، ولكن بعض احساس و الغالب عليه في امرى الالتباس و اما الشيخ المسن المرحوم جراح فكننت تكاشفت معه على نية في حضرة عليه.م)

۳۰. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۶ (متن: ثم اتفق لي مرة اخرى اني كنت بمرسى تونس، بالحفرة في مركب في البحر فاخذني وجع في بطني و اهل المركب قد ناموا فقممت الى جانب السفينة و تطلعت الى البحر فرأيت شخصا على بعد في ضوء القمر و كانت ليلة البدر، و هو ياتي على وجه الماء حتى وصل الى فوق معي و رفع قدمه الواحدة و اعتمد على الاخرى فرأيت باصتها و ما اصاها بلبل ثم اعتمد عليها و رفع الاخرى فكانت كذلك ثم تكلم معي بكلام كان عنده ثم سلم و انصرف يطلب المنارة محرسا على شاطئ البحر على تل بيننا و بينه ماسفة تزيد على ميلين فقطع تلك المسافة في خطوتين او ثلاثة فسمعت صوته و هو على ظهر المنارة يسبح الله تعالى و ربما مشى الى شيخنا جراح بن خميس الکتانی و كان من السادات القوم مرابطا بمرسى عیدون و كنت جئت من عنده بالامس و من ليلتي.م)

۳۱. بنگرید به رساله بدون نامی که در مجموعه الف چاپ شده است و در صفحه ۳۰ به الکتانی اشاره

به عبارت دیگر شیخ الکتانی در ۵۹۰/۱۱۹۴ وفات یافته است یعنی در فاصله زمانی میان ورود ابن عربی به تونس و بازگشت به اشبیلیه، حدود یک سال بعدتر. لذا ملاقات با حضرت خضر می‌بایست در همین بندر تونس در خلال این دوره رخ داده باشد. شیوه رفتار المهدوی در قبال ابن عربی به سال ۵۹۰ ق بسیار حیرت‌انگیز است، زیرا اگر چه او خود را از این مُریدِ غیرِ متعارف دور می‌داشت، اما عکس مطلب در مورد ابن عربی صادق نبود: ابن عربی احترامی شگرف و زایدالوصف برای این رَجُلِ روحانی قائل بود. حتی به پاس وی بود که ابن عربی کتاب روح القدس را نوشت و بعدها نیز تدوین فتوحات مکیه را بر ذمه خویش نهاد و در آن، بارها و بارها به وی به عنوان یکی از اولیاء الله استناد کرد. اما این، کُلّ ماجرا نیست. در اوانی که از تونس باز گشته بود، رساله‌ای در خصوص المهدوی و تابعان وی و خصوصاً پسر عموی خود، ابوالحسین ابن العربی نوشت که این فرد نیز مُرید المهدوی بود. این متن که اخیراً انتشار یافته است، شامل بخشی است که مخصوص مناقب شیخ المهدوی است.^{۳۲} افزون بر این، ابن عربی به خوانندگان خود بشارت می‌دهد که در صدد آن است کتابی مستقل در فضائل این شیخ تونسوی یعنی المهدوی بنگارد.^{۳۳} و بالاخره، ابن عربی در صفحه‌ای از مقدمه کتاب فتوحات که اخیراً مذکور افتاد، به المهدوی و خادم وی یعنی ابنُ المُرابط، خود و الحبشی اشاره می‌کند و می‌گوید «ما چهار رکن بودیم» که تلمیحی است به مقام اوتاد اربعه.^{۳۴} اما این مطلبی است که در خلال اقامت دوم ابن عربی در تونس، هشت سال بعد روی داد.

سال ۵۹۰/۱۱۹۴ سالی بود که دوره‌ای طولانی از سرگستگی ابن عربی را در سه حیز متفاوت ابتدا کرد. اما فراتر از این همه، و در عین حال، سالی بود که همزمان، وی

→ دارد. ما بعدها با جزئیات بیشتری به این اثر خواهیم پرداخت.

۳۲. رساله، نشر طاهر، در مجله الیف، ج ۵، ص ۲۹-۳۲. برای عنوان حقیقی این اثر بنگرید به فصل ۵ همین کتاب.

۳۳. این اثر بی شک همان اثر شماره ۱۱۹ از فهرست عثمان اسماعیل یحیی است، یعنی فضائل الشیخ عبدالعزیز المهدوی.

۳۴. فتوحات ج ۱، ص ۱۰ در این صفحه، ابن عربی به شرح اقامت خود در تونس به سال ۵۹۸ می‌پردازد.

به وطنی در آمد که خود، آن را «ارض الله الواسعة» (قرآن ۸۷/۴) و «منزل الرُّموز» می‌نامید. ابن عربی می‌گوید در سی سالگی خود به این «ارض واسعه» وارد شد، ارضی که هیچ جغرافیدانی هرگز آن را روی نقشه‌ای ندیده است، و از آن پس نیز ابن عربی هرگز آنجا را ترک نگفته است و همیشه در آن منزل گزیده است. گاهی نیز ابن عربی به این وطن، به نام «ارض الحقیقه» ارجاع می‌دهد و تمامی فصل هشتم از فتوحات خود را به شرح آن اختصاص داده است.^{۳۵} باید گفت این اندیشه در مورد وجود دنیایی که «ارواح تجسّد، و اجساد نیز ترّوح می‌یابند» منحصر به ابن عربی نیست. ما می‌توانیم این آراء را نزد اندیشمندان و نویسندگان متقدّم‌تری بیابیم که به طُرُق گوناگون به این مطلب اشاره دارند و حتی سابقه آن به پیش از اسلام نیز می‌رسد.^{۳۶} هانری کربن در اثر مهمّی که مخصوص همین موضوع، به رشته تحریر در آورده است^{۳۷}، مقادیر بسیار زیادی از این موضوعات را گردآوری کرده است و به ترجمه و تحلیل آنها پرداخته است و متونی را نقل می‌کند که نویسندگان گوناگون در مورد مطلب مزبور نوشته‌اند، که من جمله، شامل فصل هشتم از فتوحات مکيه نیز می‌شود. لذا در اینجا کافی است که فقط به ذکر جزئیات ضروری و مهمی پردازیم که در این فصل بسیار طولانی آمده است، در عین حال باید گفت حُسنِ ختام این علم را می‌توان در فصل ۳۵۱ از فتوحات مکيه یافت که البته هانری کربن در استفاده از آن ناکام مانده بود.

ابن عربی در شروع فصل هشتم توضیح می‌دهد که ارض الحقیقه از بقیه خاک حضرت آدم آفریده شد. (خلقت من طینه آدم ع و هی ارض الحقیقه). این بقیه، فنا

۳۵. فتوحات ج ۱، ص ۳۱-۱۲۶ ابن عربی در عین اثری مستقل درباره ارض الحقیقه نوشت، بنگرید به R.G شماره ۴۰ و فتوحات ج ۱، ص ۱۳۱.

۳۶. نظریه ارضی غیر از این ارض، پیش از این در آیین‌های مربوط به کوه قاف و دو شهر جابلقا و جابلصا نیز آمده بود. بنگرید به طبری، تاریخ، ترجمه روزنبرگ، De la creation a David. پاریس، ۱۹۸۴، ص ۳-۴۲. این رأی را نیز می‌توان در اندیشه مزدایی یافت، بنگرید به هانری کربن، ارض ملکوت، ترجمه بیرسون، نشر دانشگاه پرینستون، ۱۹۷۷، ص ۱۰۵-۳. (مترجم فارسی باید بگوید که این کتاب هانری کربن به فارسی در آمده است، هانری کربن، ارض ملکوت، ترجمه دهشیری، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، ۱۳۵۸ ش.م.)

۳۷. بنگرید به یادداشت پیشین.

نگرفت و تبدیل نشد. (بقية لا تفنى ولا تبدل). هر چیزی که در این ارض منزل گزیند، مالک نطق و حیات می شود. حکیمان آنانند که نه به اجسام خود بلکه به ارواح خویش در آن داخل شده اند. به عبارت دیگر، آنان در این جهان برین، حجاب جسمانی خویش را متروک می گذارند. ارض مزبور در برزخ جای دارد، برزخ یک دنیای واسطه ای است که ارواح، جسم بخاری بر تن دارند. ابن عربی می نویسد: «و هر جسدی در این ارض، شکل روحانی می گیرد خواه فرشته باشد یا جنّ باشد یا هر صورتی که انسان خود را در عالم خواب، در آن می بیند، هر جسدی در این زمین، موضعی خاصّ در آن زمین دارد.»^{۳۸}

ابن عربی در فصل ۳۵۱ از فتوحات جنبه بالکل متفاوتی از این ارض روحانی را فاش می سازد: این ارض از آن کسانی است که عبودیت مطلقه الهی را درک کرده اند. «عبودیت ذلّه محضه خالصه ذاتی از آن عبد است... کسی را به آن دسترسی نیست مگر آنکه در این ارض الهی واسعه ساکن شود، ارضی که وسعت حدوث و قدم دارد. این ارض الهی جایی است که اگر کسی در آن منزل کرد، به عبادت خداوند تحقق می یابد و خداوند او را به خود مضاف می سازد، زیرا حضرتش (در قرآن ۵۷/۲۹) فرموده است: ای بندگان من ارض من واسع است مرا عبادت کنید، یعنی در این راض مرا عبادت کنید. من از سال ۵۹۰ ق تا امروز که سال ۶۳۵ ق است در این ارض به عبادت خدا مشغول بوده ام و این ارض را چنان بقایی است که تبدیل و تغییر نپذیرد و به این سبب آن را موطن بندگان و محل عبادت آنان قرار داده است.... این، ارض معنوی معقول نامحسوس است.»^{۳۹}

۳۸. فتوحات ج ۱، ص ۱۳۰ (متن: وکل جسد یتشکل فیہ الروحانی من ملک و جن و کل صورۃ یری الانسان فیها نفسه فی النوم فمن اجساد هذه الارض لها من هذه الارض موضع مخصوص م).
 ۳۹. فتوحات ج ۲، ص ۲۲۴ (متن: العبودية ذلة محضة خالصة ذاتية للعبد.... و لا يقوم بها الا من يسكن الارض الالهية الواسعة التي تسع الحدوث و القدم. فتلك ارض الله من يسكن فيها تحقق بعبادة الله و اضافہ الحق الیہ قال تعالی یا عبادي ان ارضی واسعة فایای فاعبدون یعنی فیها ولی مذ عبدت الله فیها من سنة تسعين و خمسمائة و انا اليوم فی سنة خمس و ثلاثين و ستمائة و لهذه الارض البقاء ما هی الارض التي تقبل التبديل و لهذا جعلها مسکن عباده و محل عبادته.... و هی ارض معنویة معقولة غیر محسوسة م).

ابن عربی در یک صفحه دیگر از فتوحات به ما رخصت می دهد تا به این نتیجه رسیم که این واقعه مَآنَحْنُ فِیه، در تونس رخ داده است یعنی در همان دورهای که ابن عربی به «منزل الرُّموز» داخل شد. «منزل رموز جایی است که حاوی منازل گوناگون است از جمله منزل وحدانیت و منزل عقل اول و عرش اعظم و صدا و آوردن علما به عرش و علم تمثّل.... و نیز منزل ارض واسعه است که زمانی داخل این ارض شدم که در تونس بودم و صدای مهیبی از من برخاست که نمی دانستم چیست؛ فقط من آن رامی دانستم و کسی جز من آن را شنید و اگر شنید بیهوش بر خاک افتاد و اگر کسی از زنان همسایه می شنیدند بر آن بیهوش می افتادند و از بام به زمین سقوط می کردند و من نیز چنین نشدم، ولی نخستین کسی بودم که به هوش آمدم و در پشت سر امام به نماز ایستادم در این حال کسی را ندیدم مگر آنکه بیهوش بود و بعد از مدتی به هوش آمدند. به آنان گفتم که شأن شما چیست، گفتند تو بما بگو که بر تو چه روی داد. از تو صدایی برون آمد که مسبب این شد و چیزهایی که دیدی. به آنان گفتم قسم به خداوند از صیحه ای که برخاست هیچ نمی دانم!»^{۴۰}

همانطور که می توانیم ملاحظه نماییم، در سفر بزرگ ابن عربی، تونس جای بسیار مهمی است. از سویی در طی این دوره طولانی از اقامت در شهر بود که به ارض الله الواسعه داخل شد و به درک مقام عبودیت مطلقه نایل گشت. از سوی دیگر، در مصاحبت با کنانی و مهدوی در خلال برهه طولانی، حدود یک سال به تحصیلات روحانی رسید و در علم طریقت کامل شد. اما این، تمامی قضیه نیست. ابن عربی در کتاب شعر خود، دیوان المعارف به صراحت می گوید که به سال ۵۹۰ ق در تونس بود

۴۰. فتوحات ج ۱، ص ۱۷۳ (متن: منزل الرموز فاعلم وفقك الله انه وان كان منزلا فانه يحتوى على منازل منها منزل الوجدانية و منزل العقل الاول و العرش الاعظم و الصدا و الاتيان من العلماء الى العرش و علم التمثل.... و منزل الارض الواسعة لما دخلت هذا المنزل و انا بتونس وقعت مني صيحة ما لي بها علم انها وقعت مني غير انه ما بقي احد ممن سمعها الا سقط مفشيا عليه و من كان على السطح الدار من نساء الجيران مستشرفا علينا غشي عليه و منهن من سقطت من السطوح الى صحن الدار على علوها و ما اصابه بأس و كنت من افاق و كنا في صلاة خلف امام فما رايت احدا الا صاعقا فبعد حين افاقوا فقلت ما شأنكم فقالوا انت ما شأنك لقد صحت صيحة اثرت ماترى في الجماعة فقلت و الله ما عندي خبر اني صحت!م).

که متوجه شد وارث معرفتِ محمدیه است:

«بی شک من وارث معرفت محمدیه‌ام

هم در ظاهر و هم در باطن به مقام او رسیده‌ام

من این مهم را در شهر تونس یافته‌ام

به فرمان الهی که در حین ذکر دریافته‌ام

این واقعه در سال ۵۹۰ ق بر من روی داد.^{۴۱}»

احتمالاً در طی این واقعه روحانی بود که این ابیات زیر بر فم وی جاری گشت و باعث حیرت و بهت مهدوی و مریدانش شد: «أَنَا الْقُرْآنُ وَالسَّبْعُ الْمَثَانِي». به هر حال بدیهی است که این تجلی باید در تونس و مربوط به مقام وی باشد که وارث معرفت محمدیه یا به اختصار، «وارث» شده است و این باید با همان ورودش به ارض الله الواسعه مقارن باشد.

«در هر عصری کسی است که به آن نایل می‌شود/ و در این عصر آن واحد منم. در این روزگاران که به مقام عبودیت دست یافته‌ام، علم من از قبل زیادتر نشده است، زیرا از زمانی که به عبودیت رسیده‌ام بنده محض و خالص هستم که طعم ربوبیت نچشیده‌ام.»^{۴۲}

ابن عربی در بازگشت خویش به اشبیلیه در همان سال ۵۹۰/۱۱۹۴ دیگر همان شخص سابق نبود. او در سی سالگی خود به اوج بلوغ روحانی خویش نایل گشته بود، و از این زمان به بعد، می‌توانست به تحصیل و ارشاد مریدان پردازد. با این وصف، در ارشاد خود، جز معدودی مرید گردش جمع نشدند. او این مقام خود یعنی وارث محمدیه را به همه اقوام گوناگون شناسا کرد و این مهم را به لطف حجم کثیری از آثار خود، که مهر این تاریخ را بر پیشانی خود دارند، انجام داد، متونی که از این لحظه پدید

۴۱. دیوان، ص ۳۳۲ این ابیات نیاز به هیچ شرحی ندارد. بار دیگر به تشریح این ابیات خواهیم پرداخت.

۴۲. فتوحات ج ۳، ص ۴۱ (متن: فی کل عصر واحد یسمو به / وانا الباقی العصر ذاک الواحد. وذلک انی ما اعرف الیوم فی علمی بمقام العبودیة اکثر منی و ان کان ثم فهو مثلی فانی بلغت من العبودیة غایتها فانا العبد المحض الخالص لا اعرف للربوبیة طعام.)

آمد، شامل سیاهه‌ای طولانی از کُتبی است که تا آخرِ مرگ او ادامه یافت.

وارث ابراهیم

ابن عربی در مراجعت به اندلس، لختی در یک بندر مراکشی یعنی قصر مصمود^{۴۳} معروف به «قصر» درنگ کرد و از آنجا با کشتی به دریا زد.^{۴۴} این شهر در جنوب جبل الطارق و حدود بیست کیلومتری غرب سبتة قرار داشت و به بندر طریف در اسپانیا مُمتدّ بود. ابن عربی چنانکه در کتاب درّة الفاخره به ما می‌گوید، در دل نیمه شب سوار قایقی در قصر شد و عزم کرد تا شیخ عبدالله بن ابراهیم المالقی را که در شهر طریف می‌زیست، ملاقات کند.^{۴۵} این صوفی، نظیر شیخ طریف، که به وی نزدیک بود، شاگرد ابوالربیع المالقی بود که به سبب فتوت یا آیین جوانمردی‌اش شهرت داشت. بر طبق گفته ابن عربی در کتاب روح القدس «این شخص یعنی عبدالله به روش فتیان می‌زیست و قسم به عمرم که از او چیزها ظاهر شد و نشانه‌هایی از وی پدید آمد که هرگز تا زمانی که زندگی کرده‌ام، هرگز از کسی ندیدم. به خودش اصلاً اعتنائی نداشت و نزد حاکمان نمی‌رفت مگر آن‌که از سختی مردم بکاهد، درب خانه‌اش به روی فقراء باز بود و حافظ شریعت بود.»^{۴۶}

ابن عربی بعد از عبور از شهر طریف، سفر خود را ادامه داد تا آنکه به اشبیلیه در آمد. در اینجا امری عجیب بر وی حادث شد. پیش از ترکِ مغرب، زمانی که هنوز در تونس بود، روزی از روی عاطفه، شعری را به الهام الهی و در جنب مسجد کبیر (بی شک همان مسجد زیتونه بود) یعنی مقصورة ابن مثنیٰ سُرود. ابن عربی این ابیات را در تنهایی خویش سروده بود؛ احتمال نمی‌داد کسی از آن خبر داشته باشد، لا اقلّ خود او

۴۳. درّة الفاخره، ص ۲۶ و صوفیان اندلسی، ص ۱۳۱.

۴۴. اسم القصر الصغير مشهور است و آن را باید از القصر الكبير متمایز ساخت. برای این شهر بن‌گرید به دائرة المعارف، ویرایش ۲.

۴۵. درّة الفاخره، ص ۲۶ و صوفیان اندلسی، ص ۱۳۱.

۴۶. روح القدس، ص ۲۶ و ۱۲۰ و صوفیان اندلسی، ص ۱۲۹. (متن: هذا. عبدالله يعمل على طريق الفتيان ولعمري قد ظهر فيه وبدت عليه اعلامه ما تراه يمشي قط الا في حق غيره لا يلتفت لنفسه ولا لحقها يقصد الى البلد الحکام في حوائج الناس داره للفقراء مباحة محافظا لمشيعة.)

چنین گمان می‌کرد. اما در مراجعت به اشبیلیه، با مردی جوان روبرو شد که هرگز تا آن موقع وی را ندیده بود و این مرد، کلمه به کلمه، شعر مزبور را که ابن عربی در تونس سروده بود، می‌خواند. ابن عربی نمی‌توانست حیرت خود را از این ماجرا کتمان دارد زیرا بُعد مسافت بیش از سه ماه راهی بود که قافله طی می‌کرد. «و من این اشعار را برای کسی ننوشته بودم. به او گفتم این ابیات از کیست؟ گفت از آن محمد ابن عربی است و مرا نام برد. به او گفتم: چه موقع این ابیات را از بر کردی؟ برایم ذکر تاریخی را کرد که من در آن موقع، در آن نقطه دور، آن ابیات را سروده بودم. به او گفتم: این اشعار را از که شنیدی که از بر کردی؟ به من گفت: شبی در شرق اشبیلیه در مجلسی با جماعتی از دوستان بودیم که مردی غریب بر ما گذشت و او را اصلاً نمی‌شناختیم؛ تو گویی که مسافر و گردش‌گری است. نزد ما نشست و این ابیات را بر ما خواند و آن را پسندیدیم و نوشتیم و بدو گفتیم که این ابیات از کیست، گفت از فلانی و نام مرا به آنها گفت و به او گفتیم که ما این مقصوده مثنی را نمی‌شناسیم، گفت: این شهر، در شرق تونس است و فلانی در آنجا هم اینک به سرودن این ابیات مشغول بود. سپس از میان ما غایب شد و قضیه‌اش را در نیافتیم و حتی ندانستیم چگونه از میان ما برفت و او را ندیدیم..... و مجلس مزبور میان من و وی، سال ۵۹۰ ق بود و اینک من در سال ۶۳۵ ق این سطور را می‌نویسم.»^{۴۷}

ابن عربی توضیح می‌دهد که این شخص نامرئی که در نهان، اشعاری را که وی در خلوت خویش سروده بود، استماع کرده است، یکی از رجال الغیب بود که می‌توانست به اقوال مردم گوش دهد، بی‌آنکه مردم از وجودش خبر داشته باشند، فارغ از آنکه

۴۷. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۸-۹ (متن: فقلت لها لمن هي هذه الابيات فقال لي لمحمد بن العربي و سمانی فقلت له و متى حفظتها فذكر لي التاريخ الذي عملتها فيه و الزمان مع طول هذه المسافة فقلت له و من انشدك اياها حتى حفظتها فقال لي كنت جالسا في ليلة بشرق اشبيلية في مجلس جماعة على الطريق و مر بنا رجل غريب لا نعرفه كانه من السياح فجلس الينا فتحدث معنا ثم انشدنا هذه الابيات فاستحسنها و كتبناها فقلنا له لمن هذه الابيات فقال لفلان و سمانی لهم فقلنا له فهذه مقصورة ابن مثنی ما نعرفها ببلاد فقال هي بشرقي جامع تونس و هنالك عملها في هذه الساعة و حفظتها منه ثم غاب عنا فلم ندر ما امره و لا كيف ذهن عنا و ما رأيناه..... و كان هذا المجلس بيني و بينه سنة تسعين و خمسمائة و نحن الان في سنة خمس و ثلاثين و ستمائة م.)

مردم با صدای بلند، سخن بگویند یا آنکه با یکدیگر نجوا کنند، و بعد، همان شنیده‌ها را برایشان باز می‌گفت. به هر تقدیر باید خاطر نشان کرد اگر چه ابن عربی گاهی عبارت رجال الغیب را به ایماء و اشاره یاد می‌کند، چنانکه در سنت اسلامی مرسوم بود — اما تعبیر فنی تری از آن رانیز به دست می‌دهد، یعنی آن را در ضمن مقوله خاصی که مربوط به اولیاء است، در یک قصیده مطوّل به کار برده که در شروع جلد دوم از فتوحات مدون ساخته است: «از جمله اولیاء الهی، مقام رجال الغیب قرار دارد که اینان ده تن اند که نه افزون شوند و نه کاستی گیرند، اهل خشوع اند؛ سخن نمی‌گویند مگر به رمز و الغاز، به سبب آنکه خداوند بر ایشان تجلّی کرده است..... اینان از چشم مردم نهان اند یعنی مستورند، آنانند که جز خداوند بر روی زمین کسی ایشان را شناسد و وقتی جاهلان، آنان را خطاب می‌دهند، تنها می‌گویند: سلام.»^{۴۸}

کوتاه زمانی بعد از آنکه ابن عربی به اندلس بازگشت، پدرش وفات یافت و دو دختر از خود باقی گذاشت، هر دو دختر هنوز ازدواج نکرده بودند. رساله اخیر الذکر، که مخاطب آن، پسر عمّ خود ابن عربی است، به ما یاری می‌رساند تا تاریخ وفات پدر وی را با قدری تقریب به دست آوریم. در این رساله می‌نویسد: «در باره مستحسانات (شیخ المهدوی) می‌باید از واقعه زیر یاد کنم. شبی او در پی من فرستاد و از من خواست همراه او به حمام رویم که این چیزی بود که من بسیار دوست می‌داشتم. آن شب در جمع ما، شیخ ابو محمد جراب که خدایش رحمت کند (علیه رحمة الله!) نیز بود که مردی عابد و عاکف و در عین حال، سرپرست خانقاه نیز بود و عاقبت نیز در همانجا مدفون گشت. چون به حمام داخل شدیم (شیخ المهدوی) چند حوله کنار خود قرار داد و یکایک مریدان خود را نام برد. بر هر یک از آنها دو حوله پیچید، یکی را به اطراف تن و دیگری را بر دوش آنان افکند، به طوری که تمامی تن آنها را می‌پوشاند. زمانی که کار خاتمه یافت، همین کار برای من و خودش انجام داد. اما اینبار حوله‌های

۴۸. فتوحات ج ۲، ص ۱۱ (متن: فمنهم عنهم رجال الغیب و هم عشرة لا یزیدون و لا ینقصون هم اهل خشوع فلا یتکلّمون الا همسا لغلبة تجلیات الرحمن علیهم... و هؤلاء هم المستورون الذین لا یعرفون خباهم الحق فی ارضه و سمائه فلا یناجون سواه و لا یشهدون غیره یمشون علی الارض هونا و اذا خاطبهم الجاهلون قالوا سلاما.)

بسیار بلندی را به کار برد که همه اندام ما تا گردن را پوشاند. شبِ عالی را در معیتِ شیخ گذرانیدیم و مصداقِ آیه قرآنی (۲۳/۶۹) (جَنَّةٌ عَالِيَةٌ قُطُوفُهَا دَانِيَةٌ) بود تا آنکه ثلثی از شب به پایان رسید. بعد، به خانه وی رفتیم و هر کسی اُوراد و فرائضِ خود را به جای آورد و شب به پایان رسید. صبح، پدرم که خدایش رحمت کند! از من پرسید با شیخ در حمام چگونه گذشت و من به تفصیل شرح ماجرا گفتم. به حیرت شد و رفتارِ شیخ را از این نوع و در این ایام و در این کشور سرزنش کرد.^{۴۹}

جمله رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ، یعنی خدایش رحمت کند! یا جمله عَلَيْهِ الرَّحْمَةُ بر حسب عادت، زمانی بر زبان و قلم جاری می شد که شخصِ مزبور وفات کرده باشد. لذا ابن عربی که این جمله را در اینجا به کار برده است، نشان می دهد که در موقع نوشتن رساله مزبور، که تقریباً در مراجعت از تونس به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ ق نوشته، پدرش از دنیا رفته بود. از سوی دیگر این متن نیز می رساند که پدر ابن عربی به سال ۵۹۰ ق بالاخص در زمانی که واقعه حمام روی داده است، همراه وی بود. در نتیجه، این احتمال بسیار قوی است که پدر ابن عربی در اشبیلیه مُرده بود، زیرا از جای دیگر می دانیم که وی آخرین لحظاتِ عمرِ خویش را در مصاحبتِ همسر و دو دخترش گذارنده بود.^{۵۰} از این اسناد پراکنده می توانیم به این نتیجه دست یابیم که پدر ابن عربی به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ وفات یافت، اندکی بعد از آنکه هر دو در کنار هم در تونس بودند، درست پیشتر از آنکه ابن عربی نامه مزبور را به ابن عمّ خود در هنگام مراجعت به اشبیلیه بنگارد.

جای شکی نیست که مرگِ پدر ابن عربی – که آشکارا کوتاه زمانی بعد از مرگِ مادرش روی داده بود^{۵۱} – در مراجعت به اشبیلیه و در زمان صلح و آرامش رخ داده بود. اینک یک پسر تنها، خود را در رأس خانواده ای می دید که از این پس، لاجرم باید وظیفه مراقبت از دو خواهرش را متقبل گردد.^{۵۲} اما در عین حال همانطور که پیش از

۴۹. رساله در Alif، بخش ۵، ص ۳۰. ۵۰. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۲.

۵۱. درة الفاخره، بخش ۳، صوفیان اندلسی، ص ۷۵.

۵۲. همان قسم که قبلاً مذکور افتاد، اسم این دخترها، ام سعد و ام علاء بود. بنگرید به کتاب الکتوب، ص ۳۶ در مجموعه رسائل، و نیز کتاب مبشرات، نسخه خطی بایزید، ۱۶۳۶، ص ۱۶۲.

این دیدیم، شیخ جوان خود را ملزم به طریقت فقر و افتقار کرده بود. از مدت‌های بسیار قبل، وی همهٔ مایملک خود را وقف خدا کرده بود و فقط به رفع حوائج خویش بسنده می‌کرد. زهدی از این نوع به دشواری می‌توانست با مسئولیت‌های جدید وی جمع آید. محفل خانوادگی وی بی‌درنگ متوجه این تباین شد و بر او فشار آوردند تا به دنیاخواهی باز گردد و از طریقت بگذرد. هر یک جداگانه کوشید از نصائح و اندرزهای خود سود جوید و جملگی با هم از او خواستند به زندگی مملو از غرائب و عجایب خویش پایان دهد و بکوشد مسئولیت‌های جدید خویش را مطابق با رسم زمانه بر دوش گیرد.

ابن عربی در مواجهه با این امتحانات شدید آماده بود: سال‌هایی پیش از این، شیخ بزرگ ابن عربی، شیخ صالح البربری، به بروز این امتحانات، ابن عربی را اخبار کرده بود. خود ابن عربی در این خصوص می‌نویسد: «در این احیان که من تازه به متابعت از طریقت شروع کرده بودم^{۵۳} و به کرامات روحانی نایل شده بودم، این جمله را با هیچ احدی در میان نگذاشتم. شیخ البربری به من فرمود: ای فرزند، چون عسل خوردی از سرکه بگذر! خداوند عالمیان، ابواب طریقت را بر تو باز گشوده است و تو باید مدام ملازم آن باشی. چند خواهر داری؟ عرض کردم: دو خواهر دارم. فرمود: آیا شوهر کرده‌اند؟ عرض کردم: خیر، هنوز به خانه شوی نرفته‌اند، اما خواهر بزرگتر نامزد عبدالعلاء بن قازون شده است. فرمود: ای فرزند، این ازدواج سر نخواهد گرفت. پدر تو و مردی که اینک از آن سخن گفתי، هر دو، خواهند مُرد و تو را در این جهان تنها خواهند گذاشت تا از مادر و خواهرانت مراقبت کنی. خانواده‌ات خواهند کوشید تا تو را وا دارند که به دنیا باز گردی تا از ایشان محافظت کنی. آنچه خواستند و هرچه گفتند، انجام مده، و به سخنانشان اعتناء مکن..... اگر به آنها گوش سپاری و فرمانشان ببری، هم این دنیا و هم آخرت را از دست خواهی داد و به خود مشغول می‌گردی.»^{۵۴} این واقعه تنها اندکی پس از آن بود که انذارات شیخ البربری بر ابن عربی راست افتاد و درست در جایی که او وارث خلیل الله گشته بود، او را در اشبیلیه به آزمون

۵۳. این نکته نشان می‌دهد که واقعه مزبور می‌بایست در حوالی سال ۵۸۰ رخ داده باشد.

۵۴. درة الفخره، بخش ۳، صوفیان اندلسی، ص ۵-۷۴.

افکند. «این فتح مبارک و خالص در شبی بر من روی داد که به انکشاف الهی نور خداوند را دیدم و همه چیز از نظر غایب شد. بعد این نور افول کرد به خود گفتم این همان مشهد خلیل (واقع‌ای که بر حضرت ابراهیم روی داد) است و دانستم که از این ساعت وارث ملّتی هستم که خداوند رسول خود و ما را امر به اتّباع آن کرده است زیرا خودش در قرآن فرموده است، این ملّت ابراهیم است که مسلمان نامیده است، یعنی پدری وی و فرزندی من محقّق گشت. شیخ صالح البربری در اشبیلیه روزی به من گفت: ای فرزند چون غسل خوردی از سرکه بگذرا! و فهمیدم که منظورش چیست.» ۵۵

در مطابقت با مفهومی که ابن عربی از وراثت به دست داده است، همان قسم که پیشتر به شرح آمد، مفهوم «ارث بردن» از حضرت ابراهیم است و به معنای درک حالتی از کمال حضور الهی است که فقط در انحصار اوست. اما این اصطلاح در عین حال نیز به معنای موهوب گشتن به خصائصی شاخص است که نوع خاصی از امر روحانی را تعریف می‌کند که در وحی قرآنی نیز صادق است و تأکید بر عفو و رحمت وی دارد. محیی‌الدین می‌باید تصدیق این معنا را در سالیان بسیار دور و دراز اقامتش در مکه دریافت کرده باشد یعنی زمانی که در حال تدوین فصلی از فتوحات مکیه در مقام ابراهیم بود. بر اساس سنّت رایج، اصطلاح مقام، به رکن یا حجر ابراهیمی اطلاق می‌شود که ابراهیم از آن بالا رفت تا به پسر خود در بنای کعبه یاری دهد، اما اینجا نیز همانگونه که خواهیم دید، باید یک معنای عمیق‌تری در آن نهفته باشد که وی به آن دست یافت. «بدان که زمانی که این کلمات را می‌نگارم در مقام ابراهیم خلیل و مقام روحانی وی هستم.... خوابی مرا در ربود و یکی از ارواح ملائِ اعلی بر من سخنی از خداوند باز گفت: داخل مقام ابراهیم شو و او توّاب و حلیم است. سپس بر من این آیه را

۵۵. فتوحات ج ۳، ص ۴۸۸ (متن: فتح لی به من لیلتی تلک الفتح الخالص بذلک الذکر فانکشف لی بنوره ما کان عندی غیبا ثم افل ذلک النور المکاشف به فقلت هذا مشهد خلیلی فعلمت انی وارث من تلک الساعة لملة امر الله رسوله و امرنا باتباعها و ذلک قوله ملة ابراهیم هو سماکم المسلمین من قبل و تحققت ابوته و بنوتی و قد کان شیخنا صالح البربری باشبیلیة قد قال لی یا ولدی ایاک ان تذوق الخل بعد العسل فعلمت مراده م).

خواند که ابراهیم البته حلیم و توبه کننده؛ بود دانستم که خداوند بی شک قوتی بر من ارزان خواهد داشت که همراه آن حلم و بردباری نیز هست، زیرا حلم بدون قدرت بر چیزی که باید حلم و بردباری کرد، وجود ندارد و نیز دانستم که خداوند مرا به کلامی موهوب کرده است که می توانم با قدرت، بر ایشان تأثیر گذارم، اما بر آنان بردبارم و بسیار اذیت خواهم شد، زیرا حضرت ابراهیم به صفتِ مبالغهٔ آواه در قرآن ذکر شده است که کسی است که بسیار آزار می بیند زیرا شاهد جلال خداوند است و باید کاری کند که در خور جلال اوست و به تعظیم او همت گمارد، زیرا شخص محدث رایی آن نیست که با جلال خداوند به تکبیر و تعظیم مقابله کند.»^{۵۶}

شیخ البربری درست گفته بود. اندک مدتی گذشت که او به تحقیق سخن شیخ اطمینان یافت زیرا امیری که قول نامزدی به خواهر ابن عربی داده بود، وفات یافت. مرگ او اندک سالیانی بعد از مرگ پدر ابن عربی به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ روی داده است. عین گفتهٔ ابن عربی این است: «زمانی رسید که خانوادهٔ من در پی ام آمدند تا مرا به آن وا دارند که از خواهرم مراقبت کنم. بعد پسر عمویم آمد تا مرا ببیند و بایی فکری تمام مرا تشویق کرد تا به کار دنیا باز گردم و به حمایت خانواده پردازم.»^{۵۷}

ابن عربی گفته های شیخ البربری را از یاد نبرده بود، پس، از قبول و تسلیم شدن، استنکاف ورزید. برای او جایی برای هیچ گونه تغییر رویه وجود نداشت و از اعراض و اعتکاف و سیاحت نمی توانست بُرید: باید در برههٔ طولانی بعد از سرگشتگی بسیار در اندلس، از مردم و شهرها دور می شد. او بعدها در فتوحات نوشت: «سفر کردن، به

۵۶. فتوحات ج ۱، ص ۷۲۲ (متن: فاعلم وفقك الله بينا انا اكتب هذا الكلام في مقام ابراهيم الخليل و مقامه... اخذتني سنة فاذا قائل من الارواح الملاء الاعلى يقول لي عن الله تعالى ادخل مقام ابراهيم و هو انه كان اوها حلیمًا ثم تلا علی ان ابراهيم لاواه حلیم فعلمت ان الله تعالى لا بد ان يعطيني من الاقتدار ما يكون معه الحلم اذ لا حلیم عن غیر قدرة علی من يحلم عنه و علمت ان الله تعالى لا بد ان يبتليني بكلام في عرضي من اشخاص فاعاملهم مع القدرة عليهم لحلم عنهم و يكون اذی كثير فانه جاء حلیم ببنية المبالغة و هي فعيل ثم وصف بالاواه و هو الذی يكثر منه التأوه لما يشاهده من جلال الله و كونه ما في قوته مما ينبغي ان يعامل به ذلك الجلال الالهی من التعظیم اذ لا طاقة للمحدث علی ما يقابل به جلال الله من التكبير و التعظیم.م)

۵۷. درة الفاخره، ص ۶۷، صوفیان اندلسی، ص ۷۵.

روی زمین گام برداشتن است تا به دیدن آثار گذشتگان عبرت گیریم و از دِمارِ پیشینیان انتباه جوییم.^{۵۸} این معنا تا آنجا می‌توانست حقیقت داشته باشد که بیشترین بخش زندگی وی در بر گیرد — یعنی از این لحظه تا زمانی که مادامَ العمر در دمشق، رحل اقامت می‌افکند — ابن عربی هرگز از سیاحت و سفر دست برنداشت، این اسفار نخست در غرب و بعد در شرق ادامه یافت. لا اقل اسفار وی این حُسنِ حیرت‌انگیز را داشت که به ملاقات اولیاء روزگار خود رسید تا از بَرَکاتِ آنفاسِ آنان و معارفِ ایشان بهره گیرد و نیز قصد داشت به معرفت حقیقی و اَزلی نایل گردد که این مردان روحانی حائز آن بودند و ابن عربی نیز به وفور از آنها در مرقومات خود یاد کرده است.

همان طور که پیش از این دیدیم، ابن عربی در یکی از برهه‌های اقامتِ کوتاه خود، به ملاقات و مصاحبتِ یکی از هفت ابدال رسید: اشرف الرُّندی. این زمان، یعنی ۵۹۰/۱۱۹۴ وی را به سومین ملاقات با حضرت خضر و نیز ملاقات با مردی کشاند که از جهت رتبه بسیار بالاتر از خضر بود. «و بعد از این تاریخ، یعنی مواجهه دوم با خضر در تونس، به قصد سفر به ساحل بحر محیط نشستم و با من مردی همراه بود که مُنکرِ خرق عادات از جانب اولیاء و صالحان بود. من و همراهم واردِ مسجدی شدیم تا در آن نمازِ ظهر را اقامه کنیم، گروهی از مسافران نیز داخل شدند و با ما به نماز ایستادند. در میان آنان مردی بود که با من روی دریا سخن گفته بود و می‌گفتند که خضر است و همراه آنان نیز مردی بود که از خضر مقامی بالاتر داشت و بین من و او تا آن موقع ملاقاتی رخ نداده بود. نزدش رفتم و سلام دادم؛ او نیز بر من سلام گفت و با روی گشاده مرا پذیرفت و به نماز، همراه ما شد. چون از نماز فراغت حاصل کردیم، امام برون رفت و من نیز پشت سر او خارج شدم و او در کنارِ درب مسجد ایستاد و رو به جانب غربی داشت که مُشرف بر بحرِ محیط در مکانی به نام بکه بود.^{۵۹} خواستم به

۵۸. فتوحات ج ۲، ص ۳۳ (متن: السیاحة المشی فی الارض للاعتبار برؤیة آثار القرون الماضیة و من هلك من الامم السالفة.م)

۵۹. بی شک اشاره او به وادی لاکو که امروزه ریوبریط گویند است که جغرافیدانان عرب، آن را وادی بکه یا وادی لکه اسم گذاشتند. مشهورترین جنگ مذهبی در فتح اندلس که سرنوشت اسپانیا

سخن گفتن با او پیردازم و همان مردی که گفتم خضر بود، حصیری کوچک گرفت و در محراب مسجد پهن کرد که به قدر هفت و جب از هوا فاصله داشت و بر حصیر مُعلق در هوا ایستاد. به شخص همراهم گفتم: آیا این مرد را و آنچه می‌کند را می‌بینی؟ گفت: نزدش رو و از او باز پرس، همراهم را ترک گفتم و نزدش آمدم و چون از نماز فارغ گشت، سلام دادم و شعری برایش خواندم... گفت: ای فلانی این کار را نکردم تا تو ببینی، بلکه برای آن همراهت که مُنکر اینگونه امور بود، اینکار را انجام دادم! و او در صحن مسجد ایستاده بود و نظر به وی داشت.... ما از آن جا گذشتیم و به شهر رُوطه رفتیم.»^{۶۰}

این شخص کیست که نخستین فردی است که خضر حامی وی بود و ابن عربی پیش از این، فقط او را دیده و اینک علقه دوستی با وی بسته بود؟ او یقیناً باید یکی از أقطاب بوده باشد یا یکی از آن دو امامی که در نظام سلسله اولیاء رحمانی، حامی خضر بوده است، یعنی اوتاد اربعه؛ (این حمایت تنها زمانی ملحوظ می‌افتد که با عمل

→ را به سال ۹۲/۷۱۱ روشن کرد در اینجا روی داد. برای این محل بنگرید به لوی پرونسوال: *Histoire de l'Espagne musulmane* ج ۱، ص ۲۲۰ و برای وادی بکه نیز بنگرید به دوزی، *Recherche* ج ۱، ص ۳۰۵. اگر این مکان مورد نظر میان طریف و روطه باشد در واقع شهری است که او در پی آن رفته است.

۶۰. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۶ (متن: و کان بعد ذلک التاریخ خرجت الی السیاحة بساحل البحر المحيط و معی رجل ینکر خرق العوائد للصالحین فدخلت مسجدا خراجا منقطعا لاصلی فیه انا و صاحبی صلاة الظهر فاذا بجماعة من السائحین المنقطعین دخلوا علینا یریدون ما نریده من الصلاة فی ذلک المسجد و فیهم ذلک الرجل الذی کلمنی علی البحر الذی قیل لی انه الخضر و فیهم رجال کبیر القدر اکبر منه منزلة و کان بینی و بین ذلک الرجل اجتماع قبل ذلک و مودة فقامت فلسمت علیه فسلم علی و فرح بی و تقدم بنا یصلی فلما فرغنا من الصلاة خرج الامام و خرجت خلفه و هو یرید باب المسجد و کان الباب فی الجانب الغربی یشرف علی البحر المحيط بموضع یرسمی بکة فقامت اتحدث معه علی باب المسجد و اذا بذلک الرجل الذی قلت انه الخضر قد اخذ حصیرا صغیرا کان فی محراب المسجد فبسطه فی الهواء علی قدر علو سبعة اذرع من الارض و وقف علی الحصیر فی الهواء ینتقل فقلت لصاحبی اما تنظر الی هذا و ما فعل فقال لی سر الیه و سله فترکت صاحبی واقفا و جئت الیه فلما فرغ من صلاته سلمت علیه و انشدته لنفسی.... فقال لی یا فلان ما فعلت ما رأیت الا فی حق هذا المنکر! و اشار الی صاحبی الذی کان ینکر خرق العوائد و هو قاعد فی صحن المسجد ینظر الیه.... انصرفنا نرید روطه...م)

ایفاء شده، در نظر آید؛ فراتر از مراتب افراد، که شامل اوتاد نیز می شود، حیطه ای است که با مرتبه اقطاب برابر است.) شاید نیاز باشد که گزارش فوق الذکر را در پرتو فقره دیگری از فتوحات مکیه ملحوظ داریم^{۶۱} که در آنجا ابن عربی روشن می کند که در برخی از اسفارش (فی بعض السیاحه) به چشم خود امام الاقصی^{۶۲} را ملاقات کرده است که برخی از طبقه «افراد» طائف حولش بودند.

به رغم این غیبت طولانی محیی الدین و به رغم تمایلات وافر خانواده اش که در او اثر کرد، وی فرصتی یافت تا دو رساله را در خلال این دوران پر اضطراب و در نخستین ماه های بعد از مراجعتش از تونس، به رشته تحریر در آورد. این دو اثر که مربوط به دوران جوانی اوست، عبارتند از کتاب *مشاهد الأسرار القدسیّة* و رساله ای که خطاب به مریدان و تابعان المهدوی نوشته است که پیش از این، در دفعاتی به این اثر استناد شد و البته همین اثر نیز بدون هیچ عنوانی به وسیله دکتر طاهر به سال ۱۹۸۵ م بر اساس یک نسخه خطی واحد تصحیح و چاپ شد و به نظر می رسد که در نظر اجمالی اولیه، این اثر همان کتابی است که در شماره ۶۲۵ و ۶۲۶ از فهرست عثمان یحیی ذکر شده است، به عبارت دیگر این رساله تحت عناوین گوناگونی معروف شده است ولی همانطور که ابن عربی خود، در ابتدای اثر اظهار می دارد، به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ در مراجعتش از تونس برای تهنیت به شاگردان و تابعان المهدوی و بالاخص برای پسر عموی خود، ابوالحسین ابن العربی تدوین کرده است. از نگاه دیگر، این رساله با عطف نظر به مضامینی که در آن مطرح شده است و آرائی که در آن بسط یافته است، ظاهراً با رساله شماره ۶۳۲ در فهرست عثمان یحیی نیز مطابقت دارد که نام آن *الرسالة فی النبوة و الولاية* است. برای اختصار از این پس من به این متن منتشر شده به اهتمام دکتر طاهر عنوان *الرسالة فی الولاية* خواهم داد زیرا موضوع اصلی این رساله همانا بحث ولایت است.

در اینجا باید نکته هایی را کامل کرد. عثمان یحیی در شرح توصیفی خود از کتاب

۶۱. فتوحات ج ۲، ص ۵۷۲.

۶۲. ابن عربی کلمه عینه را به کار می برد و ملاقات خود را در حیّز جسمانی با امام الاقصی شرح می هد و آن را با ملاقات در حیّز روحانی (فی مشهد البرزخی) با امام الادنی فرق می نهد.

مَشَاهِدُ الاسرار (شماره ۴۳۲ در فهرست مؤلفات) می نویسد که بر اساس گفته خود ابن عربی در مقدمه اثر، می توان اثبات کرد که این اثر نیز به سال ۵۹۰ ق و خطاب به تابعان و مریدان المهدوی و خصوصاً پسر عمویش نوشته شده است. به عبارت دیگر جزئیات مندرج در این رساله عیناً مطابقت دارد با آنچه ما پیشتر در شروع الرسالة فی الولاية بیان کردیم. آیا این مطلب به معنای یکی بودن دو اثر است؟ پیش از آنکه چنین راه حلّ ارتجالی را بپذیریم، مقتضی است که با دقّت بیشتر، اندکی به بررسی چند عامل بپردازیم. در ابتدا، نکته ای که در مَشَاهِدُ الاسرار ابن عربی یاد شده است که به التّذییراتُ الالهیه و لَوَائِعُ الانوار و کتابُ الحکمه نوشته ابن برجان ارجاع می دهد، در الرسالة نیز به این سه اثر استناد شده است. اما این، تمام ماجرا نیست؛ در مقدمه کتاب مَشَاهِدُ الاسرار، ابن عربی نیّت خود را در تدوین اثری در مناقب شیخ المهدوی فاش می سازد؛ همانطور که پیشتر مذکور افتاد، ما همین طرح را نیز در الرسالة فی الولاية نیز می یابیم. عاقبت، اگر چه ویراستار کتاب به نظر می رسد از این حقیقت مطلع نبوده است، آخرین بخش رساله بی واسطه و جدّاً برگرفته از کتاب مَشَاهِدُ الاسرار است. در صفحه مزبور^{۶۳} ابن عربی توجیه می کند که چرا از اظهاراتی بهره برده است که خواننده را مَبْهُوت و حیرت زده می کند، نظیر قَالَ الْحَقُّ، قُلْتُ لَهُ، يَا أَشْهَدُنِي الْحَقُّ یعنی خدا گفت، به خداوند گفتم، یا حق به من نمایاند. این اظهارات همیشه در الرسالة فی الولاية ذکر نشده است، حال آنکه به مثابه ترجیع بند در هر صفحه کتاب مَشَاهِدُ الاسرار آمده است. فراتر از همه اینها، ابن عربی نکته ای را به طور خاصّ فاش می کند که مجبور است در روش تدوین اثر، به تقلید برخی از اسلاف خود نظیر نفَرّی، صاحب کتاب المواقف بپردازد^{۶۴} حال آنکه ساختار کتاب مَشَاهِدُ الاسرار به یقین چنان است که یادآور سبک و سیاقِ مواقف نفَرّی است و این نکته را به دشواری می توان در وصف الرسالة نیز گفت. به عبارت دیگر، بیشتر به اقتباس می ماند تا انطباق کامل و محض.

از این همه جزئیات چه نتیجه ای می توان گرفت؟ دو فرضیه در این خصوص وجود دارد. نخست آنکه کتاب مَشَاهِدُ الاسرار و کتاب الرسالة فی الولاية دو اثر

۶۴. همان، ص ۳۵.

۶۳. الرسالة فی الولاية، ص ۴-۳۲.

مستقل و جدا از هم اند که در یک دوره مشابه تدوین شده اند و خطاب به افراد متفاوتی است. در این خصوص، کتاب الرسالة به صورت و سیاقی که منتشر شده است، متنی است حائزِ جوانب گوناگون که یک مستنسخ از روی غفلت، و شاید بهتر باشد بگوییم از روی جهالت، برخی از فقرات کتاب مَشاهدُ الاسرار را بر آن افزوده است. فرضیه دوم این است که الرسالة فی الولاية و کتاب مَشاهدُ الاسرار هر دو، یک اثرند و عین همد و الرسالة مقدمه آن به شمار می رفته است.^{۶۵} دو واقعیت وجود دارد که ما را به استنتاجی رهنمون می گردد که فرضیه دوم را قبول نماییم. نخست، قیاس دو اثر نشان می دهد که سی صفحه اول نسخه خطی کتاب مَشاهدُ الاسرار درست عین همان متن منتشر شده الرسالة فی الولاية است. دوم، بر حسب اتفاق، یک سند قاطع و محکم از اسماعیل بن سودکین در اختیار داریم که وی تحت ارشاد و هدایت شیخ خود، شرحی بر کتاب الاسرار و کتاب مَشاهد نوشت که عنوانش کتاب النجاة... فی شرح... کتابی الاسرار و المَشاهد است. این شرح اصولاً شرحی است که بر اساس لفظ و لغات مندرج در اثر تدوین شده است و بدون ادنی شک، بر کتاب الرسالة فی الولاية بنیان یافته است و درست همان سی صفحه خطی کتاب مَشاهد است، یعنی در اصل، مقدمه آن به شمار می رود. ابن سودکین در شروع کتاب النجاة توضیح می دهد که ضروری نمی بیند ابتدا به شرح بخش نخست کتاب مَشاهد بپردازد زیرا این متن، فقط تمهید و مقدمه ای است که شامل برخی از تعالیم و آراء مربوط به مناقب عبدالعزیز المهدوی است و کاملاً روشن و بدیهی است و نیاز به هیچ توضیحی ندارد.»^{۶۶} در نتیجه یک ملاحظه دقیق در الرسالة فی الولاية (که مقدمه کتاب مَشاهد الاسرار است) نشان می دهد که در این صفحات، ابن عربی می کوشد همان چیزهایی را به رسمیت بیان دارد که پیشتر در مقدمه کتاب مَشاهد گفته بود، یعنی

۶۵. من در اینجا ترجیح می دهم به تنها نسخه خطی که می توانستم بدان دست یابم ارجاع دهم یعنی کتابخانه ملی، ۶۱۰۴، صفحات ۲۸.۱ ب.

۶۶. کتاب النجاة من حجب الاشتباه فی شرح فوائد من کتابی الاسرار و المَشاهد (نسخه فاتح، ۵۳۲۲ ص ۱۶۹ تا ۲۱۴) و صفحه ۱۷۲ الف. ابن سودکین در مقدمه ذکر محفلی می کند که او را تشویق به این شرح مضاعف تحت ارشاد ابن عربی کردند (املاء عن الشیخ علی).

بیاناتی که برای خواننده سنت‌گرا نامقبول می‌نمود. وی در شرح یک جمله منسوب به شیخ المهدوی می‌گوید (اولیای این اُمت به مثابه انبیاء سایر اُمت‌ها می‌باشند^{۶۷}) الهام الهی همان است که موهوب بر اولیاء است، چنانکه اسرار الهی و معرفت ربّانی نیز به آنان کرامت شده است زیرا آنان نیز همانی را نقل و استنتاج می‌کنند که معمولاً برای انبیاء فراهم آمده است، زیرا در مورد انبیاء، آنان در عالم وجود موهوب به مکالمه با خدا هستند و ابن عربی این بیان را در کتاب مشاهد الاسرار در کلماتی بیان می‌دارد که سبک رمزی آن به تقلید از کتاب مواقف نفّری است و بعد سلسله‌ای از مناقب مربوط به مراقبه و تامل را بیان می‌دارد که می‌توان در آنها مواجهه با خداوند را یافت.

به هر حال کتاب مشاهد الاسرار به نظر می‌آید نخستین اثر ابن عربی نبوده است زیرا در آن، به آثار دیگری نظیر التدبیرات الالهية اشاره شده است که بالضرّوره باید قبل از ۵۹۰/۱۱۹۴ یا در همان سال نوشته شده باشد. اما در اینجا باید بار دیگر، مطلبی را گوشزد و کامل کرد، زیرا هر اهتمامی در تعیین تاریخ دقیق آثار وی و تبویب زمانی آنها، فارغ از این دقّت‌ها، کاری جسورانه و تهورآمیز است. ابن عربی در شروع التدبیرات به صراحت می‌گوید که وی این اثر حجیم را در دوره چهار روزه در المورور، شهری نه چندان دور از اشبیلیه، در اندلس و بخصوص برای ابو محمد الموروری^{۶۸} نوشته است که در آن به چندین اثر دیگر خود اشاره دارد که در این صورت باید آنها را در همان دوران نوشته باشد^{۶۹} که از جمله این آثار، إنشاء

۶۷. ابن عربی در فتوحات ج ۱، ص ۲۲۳ این گفته را حدیث نبوی می‌شمارد. حدیثی شبیه به این را نتوانستم در مجموعه‌های موثق حدیث بیابم ولی حدیث معروف العلماء ورثة الانبیاء را در بخاری، علم، ۱۰ و ابن ماجه، مقدمه، ۱۷ یافتیم.

۶۸. التدبیرات الالهية ویرایش نبیرگ، ص ۱۲۰. (نسخه مترجم فارسی این است: کان سبب تالیفنا لهذا الكتاب انه لما زرت الشيخ الصالح ابا محمد الموروري بمدينة مورور... بنگرید به ابن عربی: رسائل ج ۲، به اهتمام سعید عبدالفتاح، انتشارات العربی، الطبعة الاولى، ۲۰۰۲ بیروت لبنان، ص ۳۱۰).

۶۹. رساله‌های مورد نظر، کتاب جلاء القلوب، مناهج الارتقاء، المثلثات (سه متن که متأسفانه در

الجداول است. به هر حال اگر ما به کتاب مؤلفات نوشته عثمان اسماعیل یحیی رجوع کنیم در می‌یابیم که این همان اثر معروفی است (و نیز عنوان مشهور انشاء الدوائر) که در سال ۵۹۸ ق نوشته شده است!^{۷۰} عثمان یحیی اساس کار خود را برای تاریخ تدوین انشاء الدوائر یک فقره از کتاب فتوحات قرار داده است؛ اما در این فقره ابن عربی دقیقاً چه گفته است؟ او به شیخ المهدوی اشاره می‌کند و ذیلاً می‌نویسد: «تو پیش از این (فصلی را) می‌دانی که درباره شروع آفرینش است و ما آن را در کتاب خود، به نام عنقاء مغرب فی معرفة ختم الاولیاء و نیز در وصف شمس مغرب، در کتاب خود به نام انشاء الدوائر گفتیم، ما بخشی از این کتاب را در زیارت خویش از حج مکه به سال ۵۹۸ ق تدوین کردیم..... و چون در مکه رحل اقامت افکندیم و در آنجا و در آن سال مشرف گشتیم، به تدوین این اثر یعنی فتوحات مشغول گشتیم.»^{۷۱} لذا در همان بدو انشاء الدوائر ابن عربی روشن می‌سازد و تأکید می‌کند که او این کتاب را برای عبدالله بدر الحبشی نوشته است؛ و ما می‌دانیم که مصاحبت وی با ابن عربی، نخستین بار در زندگی وی به سال ۵۹۴/۱۱۹۸ در شهر فاس پدید آمد.

تمامی این دلایل این زمینه را فراهم می‌آورد که تصور کنیم، اگر چه این تصوّر مطابق با حقیقت است، که برخی از آثار ابن عربی را می‌توان یافت که وی آنها را به یکباره و در خلال یک برهه کوتاه از زمان تدوین کرده است^{۷۲} و برعکس، گاهی تألیف یک کتاب بیش از چند سال به درازا کشیده است و این نکته را می‌توان به لطف

→ دسترس نیست، عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات، شماره ۵) کشف المعنا و... (هنوز منتشر نشده و به صورت خطی است، تاریخ مؤلفات، شماره ۳۳۸) و کتاب مطالع الالهیه که بسیار شبیه به عنوان کامل کتاب مشاهد است یعنی مشاهد الاسرار القدسیة و مطالع الانوار الالهیه.

۷۰. عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات، ص ۲۸۹.

۷۱. فتوحات ج ۱، ص ۹۸ (متن: قد وقفت الصفی الولی ابقاه الله علی سبب بدء العالم فی کتابنا المسمى بعنقاء مغرب فی معرفة ختم الاولیاء و شمس المغرب فی کتابنا المسمى بانشاء الدوائر الذی الفنا بعضه منزله الکریم فی وقت زیارتنا سنة ثمان و تسعين و خمسمائة و نحن نريد الحج... و رحلت به معی الی مکه زاده تشریفا فی السنة المذكورة لاتممہ بها فشغلنا هذا الکتاب (فتوحات).م.)

۷۲. این قضیه نه فقط در التدبیرات صادق است که فقط در ۴ روز نوشته شده بلکه در مورد برخی رسائل دیگر نیز کتاب الیقین نیز به کار می‌رود که در سال ۶۰۱ و فقط در یک روز به رشته تحریر در آمده است. (بنگرید به تاریخ مؤلفات، شماره ۸۳۴).

برخی اشارات تاریخی مندرج در آنها توضیح داد که در خلال آثارش با آن روبرو می‌گردیم. فراتر از این، حتی در حالت اول نیز (یعنی حالتی که کتابی در یک زمان بسیار کوتاه نوشته می‌شد) می‌بینیم که ابن عربی به متون خود باز می‌گشت و آنها را اصلاح و گاهی نیز تغییر می‌داد. برای نمونه این روش در مورد کتابِ مواقع النجوم صدق می‌کند، همانطور که بعدها خواهیم دید. در این شکل از تدوین، کاملاً غیرممکن است که تاریخ دقیقی برای شروع عملی فعالیت وی به عنوان یک نویسنده تعیین کرد یا آنکه معلوم داشت کدام یک از آثار وی عَلَى الْقَطْع مربوط به دوره جوانی وی و در زمره نخستین آثار وی به شمار می‌آید، مگر آنکه کلیت آثار وی، به‌تمامه معلوم گردد. تا حصول یک تحقیق کامل در آینده، که بسیار ضروری می‌نماید، بهترین کاری که اینک می‌توانیم انجام دهیم آن است که فقرات گوناگونی از اطلاعات مربوط به این قضیه را بررسی کرده و سپس مدلول جملگی آنها را که به یک نتیجه واحد می‌رسد، روشن کنیم که ظاهراً به این استنتاج می‌رسیم که دوران سی سال نخستین حیات او دوره‌ای موثر و قاطع و سرنوشت‌ساز بوده است: زمانی است که عظمت روحانی وی در شرف ظهور قرار می‌گیرد و جلوات آن در برون از وی پدیدار می‌گردد و در عین حال، زمانی است که آثار عظیم و سترگ وی که به ارمغان به دست ما رسیده است، شروع می‌گردد که آشکارا مضامین بسیار گسترده‌ای دارد. ما در این آثار اولیه وی، تمامی همان مضامین عظیمی را می‌یابیم که بسیار بعدتر، در فتوحات مکیه تدوین و تبویب گشت، مضامینی که وی سال‌ها وقت صرف کرد تا با وثوق کامل از منابع گوناگون فراچنگ آورد و به دیگران تعلیم دهد، بلکه فراتر از این، حاوی تجارب درونی شخص خود وی نیز بود.

فقط اندک اطلاعاتی راجع به شخصی در اختیار داریم که کتاب التّدبیرات خطاب به اوست، که یکبار دیگر تردید و ناهمگونی روابطی را نشان می‌دهد که ابن عربی با سایر صوفیان دیگری که می‌شناخت، داشت. الموروری مرید سیدبون و شمس ام الفقراء، و بالاتر از اینها، مُرید ابو مدین (که او را بسیار احترام می‌گذاشت)، شاید یکی از شیوخ ابن عربی بوده باشد. بسی دشوار است به این یقین رسیم که آیا وی و امثال او، شیخ ابن عربی بودند یا شاگرد وی، زیرا ارجاعات وی به اینگونه افراد، احترامی

متقابل بوده است. بر اساس داستانی مندرج در فتوحات مکیه^{۷۳} الموروری شاگرد ابن عربی محسوب می‌شد زیرا روزی در عالم رویا، برادر متوفای وی به او گفت: «از این مورد می‌پرسم که آیا خدا را دیده‌ای، گفت کسی او را نمی‌بیند مگر آنکه وی را شناخته باشد» و ابن عربی می‌نویسد: «او به اشبیلیه آمد و مرا به این خوابی که دیده بود، اخبار داد و بعد گفت، نزد تو آمدم تا مرا به خداوند معرفت دهی، لذا ملازم درگاه من بود تا بر خداوند به قدری معرفت یافت که برای شخص حادث، امکان شناختنش بود» و در همین ورق از فتوحات ابن عربی به الموروری به عنوان «صاحبنا» اشاره می‌کند. به هر حال، ابن عربی در همین جلد از فتوحات در فصل مربوط به اقطاب روحانی و مقامات آنان^{۷۴} اظهار می‌دارد که چسان در یک رؤیا، قطب توکل به خداوند را که عبدالله الموروری بود، ملاقات کرد و البته خود، شخصاً او را دیده و با او صحبت داشته بود (عینته و صحبتته). عین همین مطلب را یک بار دیگر در کتاب درة الفاخره بیان می‌دارد و فاش می‌گوید که در دوره‌ای کوتاه مدت، با الموروری مصاحبت داشت^{۷۵}، اما در کتاب روح القدس خلاف این مطلب را می‌گوید: «با وی معاشر بودم و از وی بهره بردم».^{۷۶} شاید این اظهارات دو سویه در رابطه ابن عربی و الموروری را بتوان درست مانند ارتباط میان ابن عربی و ابویعقوب الکومی معنا کرد که توأمان هم مرید و هم مراد او بوده است.

۷۳. فتوحات ج ۴، ص ۵۱۰. (بخش‌هایی از این داستان به زبان خود ابن عربی این است: قال له ليس عن هذا اسالك هل رأيت ربك قال لا يراه الا من يعرفه.... جاء الينا الى اشبيلية و عرفني بالروياء ثم قال لي قد قصدتك لتعرفني بالله فلا زمني حتى عرف الله بالقدر الذي يمكن للمحدث ان يعرفه. م)

۷۴. فتوحات ج ۴، ص ۷۶.

۷۵. درة الفاخره، بخش ۱۴ به نقل از صوفیان اندلسی، ص ۱۰۸.

۷۶. روح القدس، بخش ۱۰۱ و صوفیان اندلسی، ص ۱۰۳. درباره الموروری بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۶۶۶ و ج ۴، ص ۲۱۷ و ۱۷۳ و ۱۸۸ و ۱۹۹ و ج ۲، ص ۳۱ و ۱۴۸ و ۱۷۱ و غیره در جایی نیز الموروری به ابن عربی می‌گوید که در یک رویا با ابومدین در یک محفل بزرگ صوفیان بود. شاید بتوان دریافت که واقعاً ابن عربی حامل این تجربه بوده است و رویا را خود ابن عربی دیده است.

۶. فاس

مرا به نور برد.

در آن هنگام که ابن عربی فارغ از غریب جنگ، روزگار خود را به سیاحت و سفر می‌گذرانید و در عین حال، به اكمال آثار خویش نیز می‌پرداخت،^۱ مردم شهر اشبیلیه به سبب تهدیدهای حکومت مسیحی بر قشتاله در خوف و هراس بودند. اگر چه آتش‌بسی به سال ۵۸۶/۱۱۹۰ منعقد شده بود، اما آلفونسو هشتم تصمیم داشت که نبرد بر علیه الموحّدون را از سر گیرد، در سال ۵۹۰/۱۱۹۴ تمامی منطقه اشبیلیه در آتش و خون غوطه‌ور شد.^۲ اضطراب و دلهره‌ها رو به فزونی نهاد و مردم اشبیلیه، مخفیانه، چند تن را به مراکش روانه کردند تا از سلطان آنجا تقاضای کمک کنند. ابویوسف یعقوب ناگهان لشکر خود را آراست و به سوی اشبیلیه روانه شد و عاقبت در ۲۰ جمادی الثانی ۵۹۱/۱۱۹۵ وارد شهر شد.^۳

هنگامی که سپاهیان الموحّدون که تازه تجدید قوا کرده بودند، وارد اشبیلیه شدند،

۱. بعد از کتاب مشاهد الاسرار و رساله فی الولایه (اگر کسی هنوز کسی بر آن اصرار کند که این دو، دو کتاب مستقل از هم‌اند، و به دشواری توجیه پذیر است.) به سال ۵۹۰ نوشته شد، ابن عربی کتاب تهذیب الاخلاق را به سال ۵۹۱/۱۱۹۵ تألیف کرد (فتوحات ج ۴، ص ۴۵۹، عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات، ۷۴۵). اثری تحت این عنوان در قاهره ۱۳۲۸ ق منتشر شده است که اثر ابن عربی نیست بلکه اثر یحیی بن عدی است (بنگرید به مقاله K.Samir در عربیکا، ج ۲۱، ژوئیه ۱۰۷۴، ص ۳۹-۱۱۱ و ج ۳۱، ژوئیه ۱۹۷۹، ص ۷۸-۱۵۸).

۲. مراکشی، معجب، ۲۰۵.
۳. بوش والا، *Sevilla Islamica* ص ۱۶۷.

ابن عربی در مراکش یا به عبارت دقیق‌تر در فاس بود. «من به سال ۵۹۱ ق در شهر فاس بودم که لشکریان الموحدین به اندلس داخل شدند تا با دشمن بستیزند، دشمنی که در صدد تخریب اسلام بود. مردی از مردان خدا را دیدم که پاک‌تر از وی کسی نزد خدا نبود، و یکی از بهترین دوستان من به شمار می‌رفت و او از من پرسید: درباره این لشکر چه نظری داری آیا امسال در این نبرد پیروز خواهند شد یا خیر؟ گفتم تو در این خصوص چه نظری داری؟ گفت خداوند این نبرد را ذکر کرده است و حضرت رسول را به این فتح مژده داده است و این مطلب را در کتابی که بر رسول خدا نازل کرده است، گفته است؛ عین قول خداست در قرآن ۱/۴۸: انا فتحنا لک فتحاً مبیناً. اگر موضع بشارت را فتحاً مبیناً بدون تکرار الف در نظر بگیری و آن را به حساب ابجد در آوری در خواهی یافت. چون نگریستم دریافتم که این فتح، اشاره به سال ۵۹۱ ق است و همین طور هم شد و خداوند لشکر اسلام را پیروز گرداند.»^۴

الموحّدون علی القطع در آن روز پیروز شدند. حدود دو ماه بعد از ورودشان به اشبیلیه لشکر الفونسو هشتم را در منطقه الارک^۵ هزیمت دادند و این درست در تاریخ ۸ شعبان ۵۹۱/۱۱۹۵ روی داد و این تاریخ را هرگز لشکر قشتاله یا کاستیل نمی‌توانست به آسانی فراموش کند. بی‌شک، مورّخان عرب در اهمیت این فتح مبالغه کردند که البته نتوانست حقایق تاریخی را تغییر دهد. با این وصف از این زمان به بعد، سپاه قشتاله دیگر جرات و جسارت نبرد علیه یعقوب را پیدا نکرد و اندلس، اگرچه بسیار کوتاه، اما چند سالی در آرامش به سر برد.

۴. فتوحات ج ۴، ص ۲۲۹ (متن: ولقد کنت بمدينة فاس سنة احدى و تسعين و خمسمائة و عساكر الموحدين قد عبرت الى الاندلس لقتال العدو حين استفحل امره على الاسلام فلقیت رجلا من رجال الله و الا ازکی على الله احدا و کان من اخص اودائی فسالنی ما تقول فی هذا الجیش هل یفتح له و ینصر فی هذه السنة ام لا؟ فقلت له ما عندک فی ذلک فقال ان الله قد ذکر و وعد نبیه (ص) بهذا الفتح فی هذه السنة و بشر نبیه (ص) بذلک فی کتابه الذی انزلہ علیه و هو قوله تعالی انا فتحنا لک فتحاً مبیناً فموضع البشری فتحاً مبیناً من غیر تکرار الالف فانها لا تطلق الوقوف فی تمام الآیة فانظر اعدادها بحساب الجمل فنظرت فوجدت الفتح یکون فی سنة احدى و تسعين و خمسمائة ثم جزت الى الاندلس الا ان نصر الله جیش المسلمين و فتح الله به. م)

۵. برای جزئیات بیشتر در خصوص الارک Alarcos بنگرید به دائرة المعارف ویرایش ۲، و نیز مراکشی، المعجب، ۲۰۵.

ادریسی (۱۱۶۵/۵۶۰ وفات) نوشته است «شهر فاس خانه‌ها و قصرهای فراوان و باغ‌های بسیار دارد. ساکنانش، اهل صنعت و معماری و زراعت‌اند، کارخانه‌های پر رونق دارد و اشراف فراوانی در آن می‌زیند. وفور همه انواع محصولات و نعمای الهی همه جا یافت می‌شود. خصوصاً گندم که در فاس ارزان‌تر از هر جای دیگر در اطراف آن است. محصول میوه بسیار است. هر جا شخص می‌نگرد، چشمه‌های آب و سر پوشیده با گنبدهای زیبا می‌بیند، آب جاری قنات‌های خوب و رودهای پر آب همه جا هست. در اطراف شهر نیز آب هست که باعث طراوت و تازگی پیرامون شهر می‌شود. باغ‌ها و مزارع در غایت نظم و سرسبزی است و ساکنان در نهایت غرور و سربلندی هستند.»^۶ سوای جنبه تجاری شهر فاس (که از باب سوق الجیشی نصیبش شده بود)، مرکز حوزه علوم عقلی و فقهی و مذهبی نیز بود که در آن دوران به اعتبار چشمگیری، بالاخص تحت لوای حکومت الموحّدون دست یافته بود. شاعران و ادیبان از همه نقاط امپراطوری الموحّدون به اینجا می‌آمدند تا مهارت و توانایی خویش را به رخ کشند؛ بسیاری از علمای مذهبی از سراسر اندلس و مغرب به اینجا می‌آمدند تا در مناظرات خود با یکدیگر، حلّ معما کنند. اهل تصوّف نیز با احتیاط بیشتر اما نه آنقدر فاش و بی ملاحظه، در جست و جوی شیخ و پیر طریقت، به اینجا می‌آمدند و یا آنکه سعی داشتند در این منطقه به ریاضت و اعمال روحانی خود بپردازند زیرا در اینجا، شرایط این‌گونه اعمال، به خوبی مهیا بود. بی تردید ابن عربی نیز یکی از ایشان بود، مگر آنکه ما پی دومینیک اُرُوی رویم و در تمهید این تصور کوشیم که «شمّ گریختن» ابن عربی چنان تیز بود که شیخ جوان را به ترک اندلس و عزیمت به سوی فاس وا داشت، آنهم دقیقاً در زمانی که قشتاله در معرض تهدید و نابودی از سوی حکومت اشبیلیه قرار داشت. اُرُوی از ابن عربی با این عبارات یاد می‌کند «زمانی که شمّ فرار به نظر می‌رسد امری عادّی و همگانی بود، ابن عربی نیز قضیه را همین طور ارزیابی می‌کرد و در زمانی که گمان می‌کرد، فتح بر مسیحیان به دست آمده است به اشبیلیه بازگشت، اما زمانی که دریافت اشتباه کرده است، آنجا را

۶. ادریسی، نزّهة المشتاق، ترجمه دوزی، ۷-۸۶. بنگرید به ترجمه حاجی صدوق، Le Maghriau ج ۱۲، ص ۸۶.

ترک گفت...»^۷ مع هذا این نوع تفسیر و تعبیر این قضایا به نظر اندکی سُست و بی رمق و خالی از حقیقت است. نخست، جمله‌ای در فتوحات مکیه هست که در شروع این فصل نقل شد و به خوبی نشان می‌دهد ابن عربی قبل از نبرد الارک و فتحی که نصیب مسلمانان شد، به اندلس بازگشت، اگر چه همانطور که معلوم شد و خود وی گفته است، به طور یقین به پیروزی الموحّدون باور داشت. دوم آنکه ابن عربی اندلس را بار دیگر به سال ۵۹۳/۱۱۹۶ یعنی زمانی ترک گفت که ظاهراً - لا اقلّ به طور موقت - خطر حمله مسیحیان بر طرف شده بود و او به سال ۵۹۵/۱۱۹۸ مراجعت کرد. در حقیقت این قضایا مدلل می‌سازد که به دشواری می‌توان رابطه‌ای میان اسفار ابن عربی به مغرب با وقایع تاریخی فوق بر قرار کرد و این دو را به هم مرتبط ساخت: میان سال‌های ۵۸۹ق تا ۵۹۷ق او دائماً در حوالی دماغه جبل الطارق در آمد و شد، بود. بر عکس! به نظر می‌آید ماجرا از این قرار بود که در ورای این مسافرت به سوی فاس، بیشتر دلایلی دخیل بودند که ماهیت و سرشت روحانی و باطنی داشتند. از سوی دیگر، سفرها به ابن عربی فرصت فرار می‌داد، اما فرار از فشارهایی که عُلقه‌های خانوادگی بر وی وارد می‌ساخت تا او را «به سوی دنیا باز گردانند». از سوی دیگر، شهر فاس پایتخت صوفیان مغربی به شمار می‌رفت: در اینجا بود که ابو مدین را برای تعلیم و تهذیب اخلاقی و روحانی خود اختیار کرد و هم در اینجا بود که ابو مدین به دیدار دو شیخ خود، ابو عبد الله دقاق و ابن جرّهم (۵۵۹/۱۱۹۶ وفات) رسید. یقین است که ابن عربی هیچیک از این دو فرد اخیرالذکر را شخصاً ندیده بود ولی احتمال زیادی وجود داشت که به مصاحبت و موانست با تابعان و مریدان آن دو رسیده باشد و از طریق آنان به جوهر تعالیم و عقاید ایشان نایل گشته بود. حدّاقلّ این را می‌دانیم که در طی نخستین اقامت خود در شهر فاس او محدّث مشهور محمّد بن قاسم بن عبد الرحمن الیتیمی الفاسی (۶۰۳/۱۲۰۶ وفات) را ملاقات کرد. بر طبق گفته ابن اَبّار - که برخی اظهارات درباره قابلیت‌های وی را نقل می‌کند^۸، محمّد بن قاسم پانزده

۷. دومینیک اُروی: *Le Monde des Ulemas andalous*، ص ۱۹۱.

۸. تکمله، نشر کودرا، ۱۰۶۴ به یاد خواهیم داشت که محمّد بن قاسم در فهرست شیوخی آمده است که ابن عربی در اجازه‌نامه خود نوشته است. اجازه، ص ۱۸۰.

سال را در شرق گذرانید و در آنجا ابوطاهر السلفی مشهور (۵۷۸/۱۱۸۴ وفات) را ملاقات کرد. اما این مرد تنها یک اهل حدیث نبود. افزون بر این، وی یک صوفی نیز بود، یکی از صوفیانی که به دست خود بر ابن عربی خرقه پوشاند. بعدها ابن عربی او را نه به عنوان راوی احادیث بلکه بیشتر به سبب نقل اخباری که درباره مشایخ شهر فاس بیان می داشت، مطمح نظر قرار داد. بالاخص اخباری که از ابو عبدالله الدقاق^۹ روایت کرد و در کتاب خود به نام کتاب المُستفاد فی ذکر الصّالحین... فی مدینه، مرقوم داشته بود، مدّ نظر است زیرا ابن عربی تحت هدایت و ارشاد خود نویسنده آن را خواند.^{۱۰}

ابن عربی نیز با دو صوفی کبیر ابو عبدالله المهدوی (او را نباید با عبدالعزیز المهدوی مشهور اشتباه گرفت) و ابن الخمیس ارتباط دوستی برقرار کرد. با عطف نظر به ابو عبدالله المهدوی که در شهر فاس به سال ۵۹۵/۱۱۹۸ وفات یافت، تادلی به ما میگوید که او مردم شهر را از قحطی نجات داد و آذوقه باقیمانده را در خور احتیاج هر کسی توزیع کرد و به مدت چهل سال در مسجد جامع، رو به قبله گذرانید.^{۱۱} ابن عربی که مصاحب وی بود، خاطر نشان می کند ابو عبدالله المهدوی یکی از ملامیه به شمار می رفت.^{۱۲} او در رتبه اهل الشوق قرار داشت. رجال این مرتبت – که هرگز بیش از پنج تن نخواهند شد – در مقام پنجم قرار دارند. «ایشان رجال صلوات خمس یا نمازهای پنجگانه هستند و هر یک از آنان به حقیقت نمازی از نمازهای یومیه، اختصاص دارد و گفته حضرت محمد (و جعلت قرّة عینی فی الصّلاة) اشاره به این مردان است که خداوند به لطف آنان، وجود عالم را محفوظ می دارد و آیه ای در قرآن ۲۳۸/۲ به آنان اشاره دارد که (بر صلوات و نماز وسطی محافظت کنید) اینان صبحگاهان و شامگاهان بر نمازند و صالح بربری، یکی از ایشان بود که من وی را

۹. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۴۴ و ج ۴، ص ۵۰۳ و برای مواجهه این دو در سال ۵۹۱/۱۱۹۵ بنگرید به فتوحات ج ۴، ص ۵۴۱.

۱۰. فتوحات ج ۴، ص ۵۰۳ متأسفانه از این اثر یا تذکره علما و اولیاء شهر فاس خبری در دست نیست. بنگرید به مقدمه احمد توفیق بر تشوف تادلی، ص ۱۸-۱۵.

۱۱. تشوف، بخش ۱۶۸ ص ۳۳۲. ۱۲. فتوحات ج ۳، ص ۳۴.

دیدم و با وی صحبت داشتم و تا روز مرگش از وی بهره یافتم و نیز، ابو عبدالله المهدوی در شهر فاس یکی از آنان بود که با وی مصاحب بودم.^{۱۳} ابن عربی در کتاب روح القدس نیز یاد می‌کند^{۱۴} که المهدوی مزبور به مدت شصت سال، هرگز روی از قبله بر نتافت که این نکته را با ذکر جزئیات بیشتر، صاحب کتاب التَّشَوُّف نیز تأکید کرده است.

عیناً مقام ابو عبدالله ابنُ الخمیس (۶۰۸/۱۲۱۱ وفات) – که بر طبق گفته تادلی مسافران یک کشتی را با حضور خویش از غرق شدن نجات داد^{۱۵} – چنان است که ابن عربی او را از اهل ملامت می‌شمرد، و معاصرانش وی را در زمره ابدال می‌دانستند.^{۱۶}

ابن عربی در دوران یکی از اقامت‌های خویش در شهر فاس، شاید آن دوره که به سال ۵۹۱ ق بوده است، یکی از وجوه کبیر علم کلام یعنی ابن الکتانی (۵۹۷/۱۲۰۰ وفات)^{۱۷} را ملاقات کرد و در مورد مسأله اسماء و صفات الهی با وی به مباحثه نیز پرداخت. این مبحث، بحثی دشوار بود که بسیاری از متکلمان مسلمان را به خود مشغول داشته بود. برخی مُنکِر می‌شدند که اسماء الهی از ذات الهی تمایز و تغایر دارد، بسیاری نیز به ترویج عقیده تشبیه می‌کوشیدند، یعنی نوعی آنتروپومورفیسم^{۱۸}؛ حال آنکه کسانی نظیر اشعریه مجاز می‌شمردند که اسماء را فارغ از ذات، بر حق جاری سازند؛ اما در عین حال، می‌گفتند که این اسماء جزء واقعی ذات الهی نیست. ابن عربی

۱۳. فتوحات ج ۲، ص ۱۵ (متن: و هم رجال الصلوات الخمس کل رجل منهم مختص بحقیقة الصلاة من الفرائض و الی هذا المقام یؤل قوله (ع) و جعلت قره عینی فی الصلاة بهم یحفظ الله وجود العالم آیتهم من کتاب الله «حافظوا علی الصلوات و الصلاة الوسطی قرآن ۲/۲۳۸ لا یفترون علی صلاة فی لیل و نهار کان صالح البربری منهم لقیته و صحبتته الی ان مات و انتفعت به و کذلک ابو عبدالله المهدوی بمدينة فاس صحبتته کان من هولاء ایضاً.م).

۱۴. روح القدس بخش ۳۶۱، ص ۱۲۳ و صوفیان اندلسی، ص ۱۲۵.

۱۵. تشوف بخش ۲۱۳، ص ۳۹۱-۳۹۰.

۱۶. روح القدس بخش ۲۷، ص ۱۲۱ و صوفیان اندلسی، ص ۱۳۲ و فتوحات ج ۳، ص ۳۴ و ۱۵.

۱۷. برای شرح حال این متکلم مشهور بنگرید به تکمله، نشر کودرا، ۱۰۶۲، و تشوف، ۱۶۵ و ۳۲۵. و مقدمه، ص ۱۶.

۱۸. آنتروپومورفیسم anthropomorphism یعنی خداوند نظیر و شبیه انسان است. م

نظر خود را به صراحت، در ابتدای فتوحات مکیه بیان می‌دارد: «این مساله که خداوند عالم و حَیّ و قَیُّوم و قادر است و نیز سایر اسمایی که به وی منسوب می‌شود، در اصل، نسب و اضافاتی است که به حضرتش منسوب می‌گردد؛ هیچ عینی زائد بر ذات او نیست و هر اسم و صفتی در وصف او، نوعی نقص است و کامل را از نقص بری است؛ او در ذات خویش کامل است و اضافه بر کامل، محال است و حال آنکه نسب و اضافات محال نیست. قول آن شخص که می‌گوید نه این اسماء، خودِ اوست بلکه غیر اوست، کلامی است که از حق بسیار دور است و دلالت بر آن دارد که گوینده آن به اثبات زائد بر ذات می‌کوشد و این، اثبات غیریت می‌کند. چنین کسی از دأب مومنان دور است.»^{۱۹} این آخرین نظریه مطروحه، از جمله نظریاتی بود که محمد ابن الکتانی مدافع پرشور آن به شمار می‌رفت. «در شهر فاس عبدالله الکتانی را دیدم که پیشوای اهل کلام در زمان خویش و در شهرهای مغرب زمین بود. روزی از من درباره صفات الهی سؤال کرد؛ به وی گفتم: مطلب نزد ما نه چنان است که شما بر آنید. شما در این خصوص چه می‌گویید؟ آیا در زمره اهل کلام هستید یا آنکه در اموری با آنان مخالف هستید. گفت: من به تو می‌گویم چه فکر می‌کنم. اثبات زائد بر ذات نامش صفت است و به گمان من، این ضروری است ولی وجود این زائد که عین وحدت است، احکام گوناگونی دارد که هر حکمی در این خصوص به معنی یک امر زائد است و از نظر ما، همین، دلالت به احدیت می‌کند و از کثرت جدا می‌شود و انصاف از نظر من در این خصوص این بود.... به وی گفتم: ای ابو عبدالله به تو باز می‌گویم آنچه را حضرت رسول خدا به ابوبکر، در تعبیر خوابی که دیده بود، فرمود، در بعضی چیزها درست گفتی و در بعضی دیگر خطا کردی^{۲۰}.... برخی می‌پندارند علم دارند و در اشتباه‌اند و

۱۹. فتوحات ج ۱، ص ۴۲ و درباره همین موضوع بنگرید به کتاب المسائل، رسائل حیدرآباد، ۱۹۴۸، ص ۲۲ (متن: و مسألة كون الباري عالما و حيا قادرا الى سائر الصفات نسب و اضافات له لا اعيان زائدة لما يودی الى نعتها بالنقص اذ الكامل بالزائد ناقص بالذات عن كماله بالزائد و هو كامل لذاته فالزائد بالذات على الذات محال و بالنسب و الاضافة ليس بمحال و اما قول القائل لا هي هو لا هي اغيار له فكلام في غاية البعد فانه قد دل صاحب هذا المذهب على الاثبات الزائد و هو الغير بلاشك الا انه انكر هذا الاخلاق لا غير م).

۲۰. بخاری تعبیر، ۴۷، ایمان، ۹.

من صاحب این قول را در ایمانش سرزنش نمی‌کنم بلکه به سبب نقصانِ عقلش، وی را سزاوار نکوهش می‌دانم.»^{۲۱}

به سال ۵۹۱/۱۱۹۵ شهر فاس نظیر تونس و بسیاری از شهرهای دیگری که ابن عربی در آن‌ها می‌زیست، محل وقوع مکاشفاتی شد که بر وی حادث گشت؛ اگر چه این مکاشفات به تأثیر مکاشفاتی که وی حدود دو سال پیش از این داشت، نبود اما به هر حال، به خوبی حاکی از آن است که وی به درجات بلندی از مقامات روحانی دست یافته بود. نخستین این مکاشفات در بخشی از فتوحات ذکر شده است که روشن می‌سازد وی به سال ۵۹۱/۱۱۹۵ در شهر فاس بود که به «مَنْزِلُ بَيْعَةِ النَّبَاتِ وَ الْقُطْبِ» مشرف گشت^{۲۲} افزون بر این، ابن عربی توضیح می‌دهد که با وفود به این منزل بود که وی به روشنی پیش از وقوع، به فتح الموحّدون در الارک خبر یافت. چنین

۲۱. فتوحات ج ۴، ص ۲۲ و جمله من اضله الله على علم از قرآن ۲۳/۴۵ ماخوذ است؛ مفسران در خصوص این علم که سبب گمراهی است در اختلاف‌اند. برخی علم را به معنایی گیرند و برخی دیگر معنای متفاوتی از آن در نظر دارند. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۳۱۹ و ج ۳، ص ۸ و ج ۴، ص ۸۰ که در اینجا ابن عربی به شرح یک واقعه می‌پردازد که در آن با الکتانی به مناظره دیگری نشست و موضوع این مناظره، علم موهوب بود. شایان ذکر است که بر طبق گفته تادلی، تشوف، ۲۳۵، کتانی یک زاهد نیز بود. (متن: رایت بفاس ابا عبد الله الکتانی امام اهل الکلام فی زمانه بالمغرب و قد سألنی یوما فی الصفات الالهية فقلت له ما هو الامر علیه عندنا ثم قلت له فما قولک انت فیها هل انت من المتکلمین او تخالفهم فی شیء لما ذهبوا الیه فیها فقال لی انا اقول لک ما عندی اما اثبات الزائد علی الذات المسمى صفة فلا بد منه عندی و عند الجماعة و اما کون ذلک الزائد عنیا واحده لها احکام مختلفة کثیرة او لكل حکم معنی زائدا وجبه ما عندنا دلیل علی احدیته و لا علی تکثر هذا هو الانصاف عندی فی هذه المسألة و کل من تکلف فی غیر هذا... فقلت له یا ابا عبد الله اقول لک ما قال رسول الله لابی بکر فی تعبیره الرویا اصبت بعضا و اخطأت بعضا... فاشبه من اضله علی علم و لکن لا یقدح ذلک عندی فی ایمانه و انما یقدح فی عقله.م)

۲۲. فتوحات ج ۳، ص ۱۴۰ در این مکاشفات است که وی به مقام قطب یعنی عالی‌ترین مقام روحانی که خلیفه‌اللهی است دست یافت. ابن عربی توضیح می‌دهد که برخی از اقطاب حامل هر دو جنبه قوای الهی و جسمانی بودند که در یک موقف جمع شده بود. بر طبق گفته ابن عربی، این معنا به نحو خاص در مورد چهار خلیفه اول صادق بود (فتوحات ج ۲، ص ۶) این بدان معناست که مرجعیت قطب شامل هم مخلوقات جسمانی و هم مخلوقات روحانی هر دو می‌شود که البته شامل جمادات و نباتات و حیوانات نیز می‌شود که البته قطب را قادر می‌سازد به ملکوت و قیامت آنها دانا باشد. کتاب منازل القطب، رسائل حیدرآباد، ۱۹۴۸م.

مطلبی به سبب دخول در این منزل بود که البته در مورد دیگران نیز، با حصول به این رتبه، عالم به شماری از علوم و دانش‌ها می‌گشت که خاصّ این منزل است. از جمله این دانش‌ها سه علم، محل اعتنای خاص ماست: «معرفت فتح المکاشفة، معرفت فتح الحلاوة و معرفت فتح العبارة». نخستین نکته در این فتوح، مفهوم غامض و دیریاب آنهاست که برای فهم آنها ناگزیر باید به فصل ۲۱۶ از فتوحات بازگردیم که در آنجا ابن عربی به تفصیل، این سه نوع فتح را تشریح می‌نماید.

ابن عربی توضیحات خود را با شرح فتح العبارة آغاز می‌کند. «اما فتح العبارة نصیب کسی نمی‌شود مگر رَجُلٍ که محمّدی کامل باشد، ولو آنکه وارث هر نبی که بخواهد، باشد. در این فتح صاحب این مقام باید به مقام بلند صدق رسیده باشد، یعنی در همه کردارها و پندارها و گفتارهای خویش راست گو باشد تا به مقام صدق حقیقی رسد.... ممکن نیست که دارنده این فتح در نفس خود کلامی تصور کند و آن را در فکر خویش مرتب سازد و بعد، به گونه دیگری از آن سخن گوید، بلکه هرگاه از آن سخن گوید همانگاه آن را تصور کرده است... این همان فتحی است که من در عمر خویش در هیچیک از رجال الهی مشاهده نکردم، زیرا در هر زمان مردانی هستند که به این فتح دست یافته‌اند و بی هیچ شک من نیز در زمره آنانم و خدا را سپاس که چنین‌ام»^{۲۳}

از این فقره در می‌یابیم که تنها یک «محمّدی کامل» می‌تواند به این فتح دست یابد. ابن عربی افزون بر این در شروع همین فصل توضیح می‌دهد که از این منزل «فتح» می‌توان به فهم اعجاز قرآن رسید «در ضمن واقعه‌ای، از این مساله پرسیده گفتند: خبر نیابی مگر به صدق و امر واقعی که بی زیادتِ حرفی یا بی تزویر در نقست محقق گردد اگر کلام تو به این صفتِ راست، آراسته گردد، معجزه خواهد بود.» و در جلد اول

۲۳. فتوحات ج ۲، ص ۵۰۶. (متن: اما الفتوح فی العبارة فانه لا یكون الا للمحمّدی الکامل من الرجال ولو کان وارثا لای نبی کان و اقوی مقام صاحب هذا الفتح الصدق فی جمیع اقواله و حرکاته و سکونه الی ان یبلغ به الصدق... لا یمکن لصاحب هذا الفتح ان یصور کلاما فی نفسه و یرتبه فی فکره ثم ینطق به بعد ذلک بل زمان نطقه زمان تصوره لذلک... و هذا فتح ما رأیت له فی عمری قیمن لقیته من رجال الله اثر فی احد و قد یكون فی الزمان رجال لهم هذا الفتح و لم القهم غیر انی متهم بلاشک عندی و لا ریب فله الحمد علی ذلک. م.)

فتوحات بار دیگر به این فتح به نحوی فنی تر اشاره می‌کند «در برخی وقایع به من گفتند که آیا می‌دانی که اعجاز قرآن در چیست؟ گفتم: ندانم. گفتند: خبر از حقّی داده است، آن حق را ملازم باش تا کلام تو معجزه گردد.»^{۲۴} این نکته حاوی جزئیات بسیار جالب و خاصی است و آنگاه که به یاد می‌آید، اهمیّت و فیر موضوعی که ابن عربی با تفسیر دقیق و لغوی اظهارات الهی و نبوی بر آن منضمّ ساخته است، روشن می‌گردد.^{۲۵}

ابن عربی ادامه می‌دهد: «نوع دوم فتح از فتوحی که بر شمردیم فتح الحلاوة در باطن است که سبب جذب حق به عطوفت و مهربانی می‌شود و این حلاوت اگر درش معنویت باشد، اثرش نزد صاحبش چنان است که تو گویی سردی آب خنک را احساس می‌کند.... بر ما واقعه‌ای روی داد و ساعتی ادامه یافت و بعد، از بین رفت. سپس واقعه‌ای دیگر روی داد و روزها و شب‌ها ادامه یافت و اینک مرتفع گشته است.»^{۲۶}

«اما نوع سوم از این فتوح، فتوح المکاشفه است که سبب معرفت حقّ است. پیش از هر چیز بدان که حقّ اَجَلّ و اعلی از آن است که فی نفسه معروف گردد ولی در اشیاء معروف می‌شود و مکاشفه سبب معرفت حق در اشیاء می‌گردد.... شخصِ مُکاشِف حقّ را در اشیاء می‌بیند، چنان کشفی که حضرت نبی را پشت سر خویش به ظاهر می‌بیند و چون در حقّ پرده بر افتد و باب گشوده شود^{۲۷}... و ما این مقام را چشیده‌ایم و

۲۴. فتوحات ج ۱، ص ۲۲۷ (متن اول: وقد سالت فی الواقعة عن هذه المسألة فقیل لی لا تخبر الا عن صدق و امر واقع محقق من غیر زیادة حرف او تزویر فی نفسک فاذا کان کلامک بهذه الصفة کان معجزاً. و نیز متن دوم: قیل لی فی بعض الوقائع اتعرف ما هو اعجاز القرآن قلت لا قال کونه اخباراً عن حق التزم الحق یکن کلامک معجزاً م).

۲۵. در این خصوص بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۲۴۸ و ۴۰۳ و ج ۴، ص ۶۷.

۲۶. فتوحات ج ۲، ص ۵۰۶ (متن: النوع الثانی من الفتوح الذی هو فتح الحلاوة فی الباطن و هو سبب جذب الحق باعطافه فهذه الحلاوة و ان کانت معنویة فان اثرها عند صاحبها یحس به کما یحس ببرد الماء البارد.... نزلت علینا فی قضیة فدامت معنا ساعة ثم ارتفعت ثم نزلت فی واقعة اخرى فدامت ایاماً لیلاً و نهاراً و حیثند ارتفعت م).

۲۷. این نکته اشاره به حدیث نبوی است: انی اراکم من خلف ظهري، یعنی شما را پشت سر خویش

شکر خدا را که حق در اشیاء معروف نگردد، مگر در ظهور اشیاء و از بین رفتن حکم آن، چشم عموم جز بر حکم اشیاء نیافتد و آنان که این فتح المکاشفه نصیبشان شده است، چشمشان در دیدن اشیاء جز بر حق نیفتد از جمله برخی حق را در اشیاء می بینند و برخی نیز اشیاء را می بینند و حق را در آنها می یابند... چشم رویت او جز چشم رویت وی در عالم نیست... از قدماء کسی را ندیدم که مرا در این فتح مکاشفه خبر داده باشد و این مساله معلوم است.»^{۲۸}

بند آخر این متن نیاز به توضیح مفصل دارد، زیرا خواه تصریحاً و خواه تلویحاً به تبویب چندین نظریه پرداخته است که در نظام فکری ابن عربی حائز اهمیت و فیر و بنیادین است. مفهوم اوّل که هر کسی بی درنگ درمی یابد، این است که خداوند فقط و فقط در اشیاء معروف می گردد، زیرا بر طبق نظر ابن عربی، خداوند را تنها می توان در اسم ربّ، یعنی ربّ الاشیاء شناخت. ذات الهی بنفسه در سرشت مطلق خویش لا یُعَرَف بوده و هست. مفهوم ربّ از آن حیث که در این متن به کار رفته است، مضمونی رایج در تعالیم شیخ الاکبر است. هر موجودی — یا به طور عامّ بگوییم هر شیء، زیرا از نظر وی همه اشیاء دارای حیات اند و زنده می نمایند^{۲۹} — تحت مرجعیت یک اسم الهی

→ می بینم، بنگرید به بخاری، ایمان، ص ۳ و مسلم، الصلاة ص ۱۱۱-۱۱۰ با جزئیات بیشتر به این معنا بعدها توجه خواهیم کرد و باز خواهیم گفت که ابن عربی در فاس به سال ۵۹۳ق این معنا را تجربه کرده است.

۲۸. فتوحات ج ۲، ۵۰۷ (متن: اما النوع الثالث من الفتوح وهو فتوح المکاشفة الذی هو سبب معرفة الحق اعلم اولاً ان الحق اجل و اعلى من ان يعرف فی نفسه لکن يعرف فی الاشیاء فالمکاشفة سبب معرفة الحق فی الاشیاء.... فیری المکاشف الحق فی الاشیاء کشفاً لما یری النبی (ص) من وراء من خلف ظهره فارتفع فی حقه الستر و انفتح الباب مع ثبوت الظهر.... قد ذقنا هذا المقام و لله الحمد لا يعرف الحق فی الاشیاء الا مع ظهور الاشیاء و ارتفاع حکمها فاعین العامة لا تقع الا علی حکم الاشیاء و الذین لهم فتح المکاشفة لا تقع اعینهم فی الاشیاء الا علی الحق فمنهم من یری الحق فی الاشیاء و منهم من یری الاشیاء و الحق فیها.... یکون عین رویته ایاه عین رویته العالم... و ما رایت احداً من المتقدمین من اهل الله تعالی نبه فی هذا الفتح الکشفی علی هذه المسالة علی التعیین.م)

۲۹. مترجم فارسی می افزاید چنین باوری نزد مولانا نیز هست:

سنگ بر احمد سلامی می کند	کوه یحیی را پیامی می کند
ما سمیعیم و بصیریم و خوشیم	با شما نامحرمان ما خامشیم

قرار دارد که همان ربّ شیء است، و به سبب او تجلّی آن را به خود می‌پذیرد.^{۳۰} از نظر ابن عربی هر آنچه که سبب معرفت ما به خداوند می‌گردد، ربّ خود ماست، و این یکی از معانی است که او با عطف به حدیث مشهور آن را توضیح می‌دهد؛ حدیثی که می‌گفت «هر کسی که نفس خود را بشناسد خدا را شناخته است = من عرف نفسه فقد عرف ربه» که همان اسم الهی است که بر وی غالب است.^{۳۱} افزون بر این – این نکته حائز اهمیت و فیر است – معرفت اشیاء لازماً مقدّمه معرفت خداوند است. ابن عربی در همان صفحات از فتوحات می‌نویسد: «و اما مقصود جز این نیست که علم به هستی او ربّی است که برای این عالم است و کسی او را نمی‌شناسد مگر به تقدیم آن، این همان علمی است که به کاملان داده شده است که اهل حقّاند و برای همین است که فرمود کسی که نفس خود را شناخت خدای خویش را شناخت؛ زیرا هر کسی که خدای خویش بشناخت نفس خود را شناخته است.» شایان ذکر است که نظریه مربوط به شناخت خداوند در اشیاء، در ضمن عقیده مهمّ دیگری به کار رفته است که ابن عربی خصوصاً آن را در زمینه معرفت به کار برده است، یعنی نظریه تجلّیات. زیرا هر شیء مجلای آیات الهی است که از طریق این تجلّی قادر است خداوند را ببیند.^{۳۲}

→ چون شما سوی جمادی

می‌روید

محرم جان جمادان چون شوید

از جمادی عالم جانها روید

غلغل اجزای عالم بشنوید

فاش تسبیح جمادات آیدت

وسوسه تاویل‌ها نربایدت

مثنوی، دفتر ۲، بیت ۱۰۱۷ به بعد ص ۳۳۸.

۳۰. درباره مفهوم رب بنگرید به فصوص الحکم، ج ۱، ص ۸۱ و ۱۱۹ و سعاده الحکیم، معجم، ص ۲۸۳ و ۵۰۶ و ۵۱۴ و هانری کربن: تخیل خلاق ص ۹۴ و ۱۲۰ و ۱۴۲ و ۱۴۹ و ۱۵۲ و غیره.

۳۱. درباره تفسیر ابن عربی از این حدیث بنگرید به مقدمه خوتکیویچ بر ترجمه وی از بلیانی، *Eptire sur l'Unicite absolue* ص ۳۹-۲۷. (مترجم فارسی به تفسیر این حدیث از ابن عربی باید اشاره کند، ابن عربی: الرسالة الوجودية فی معنی قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه، مکتبه القاهرة مصر، ۱۹۴۰م البته این حدیث معروف است و محل تفسیر و تشریح کسانی دیگر قرار گرفته است از جمله، شیخ احمد احسائی: جوامع الکلم، ج ۱، تبریز، ۱۲۷۳ق، ص ۳۵۵ به بعد. و نیز عین القضاء: تمهیدات، به اهتمام عقیف عسیران، نشر محمودی، ۱۳۵۵ش، ص ۶۸-۵۸م.)

۳۲. درباره مفهوم تجلّیات (که بعد از این نیز بدان باز خواهیم گشت) بنگرید به فصوص الحکم ج ۱،

بالاخره باید توجه کرد که ابن عربی میان شخصی که فقط خداوند را در اشیاء می‌بیند، با کسی که اشیاء را می‌بیند و خداوند را در آنها باز می‌جوید، تفاوت و تمایز می‌نهد. این دو منظر گوناگون، از محل نظر متفاوتند و تفاوتشان به مقام واقف بستگی دارد، یعنی شخصی در موقفی قرار می‌گیرد که در محضر الهی است و از آن پس، دیگر جز خدانمی‌داند و نمی‌بیند^{۳۳}. و چون شخصی که در مراجعت خویش از جانب خدا به سوی اشیای مخلوق باز می‌گردد، بی‌وقفه در حضور خدا است، زیرا او وجه الله را در هر شیء می‌بیند. از نظر ابن عربی این حالت دومی برتر از حالت اولی است. او در فقره دیگری از فتوحات می‌نویسد: «توجه به خدا و مخلوق توامان، حصول کامل اسماء الهی را تشکیل می‌هد که شخص قادر به درک آن است»^{۳۴} البته مرحله بالاتری نیز هست؛ مقامی که «رؤیت خداوند در نظر به عالم است». موجودی که به این مقام نایل گردد هرگز از تأمل در مسأله وحدت در کثرت و کثرت در وحدت باز نمی‌ماند.

این واقعه نیز احتمالاً در شهر فاس و به سال ۵۹۱ ق رخ داد که ابن عربی برای نخستین بار به «مَنْزِلُ النُّور» داخل گشت، یعنی منزلی که به تفاوت میان اجسام مرئی و اجساد دست‌یافت. او در شروع فصل ۳۴۸ از کتاب فتوحات چنین می‌نویسد: «بدان که این منزل از منازل توحید و انوار است که خداوند مراد و بار داخل این منزل ساخت و از این منزل بود که نور گشتم؛ چنانکه حضرت مصطفی در دعای خویش بگفت: وَ أَجْعَلْنِي نُورًا. و از این منزل بود که تفاوت عمده میان اجسام و اجساد را دریافتم، زیرا اجسام همان امر معروف نزد همگان است که لطیف و شفاف و کثیف دارد و در ورای آن چیزی دیده نمی‌شود، ولی اجساد آن است که ارواح در آنها ظاهر می‌شود؛ چنانکه در خواب نیز روح متمثل در صُورِ اجسامی است که شخص نائم در خوابِ خود، آن را از

→ ص ۸۱-۷۹ و سعاد الحکیم، معجم، ۱۱۷ و ص ۲۵۷ به بعد و کربن، تخیل خلاق، ص ۲۱۵-۱۸۴. (متن پیشین این است: و لكن ليس المقصود الا علم كونه ربا لهذا العالم هذا لا يعرفه ما لم يتقدم له معرفته بالعالم هذا ما يعطيه علم الكمل من رجال الله من اهل الحق ولهذا قال من عرف نفسه عرف ربه ما قال من عرف ربه عرف نفسه م.)

۳۳. در خصوص این منظر کلمه لیسبه به کار رفته است و کسانی آن را به کار می‌برند که واقعیت جهان را منکرند، بنگرید به بلیانی، *Epitre*، بخش مقدمه.

۳۴. فتوحات ج ۴، باب الاسرار؛ بلیانی، *Epitre* ص ۳۲.

صور مشتبّه با اجسامی که در آن حسّ است، تمایز نمی‌دهد و حال آنکه اینها جسم نیستند.»^{۳۵}

ابن عربی در سال ۵۹۳/۱۱۹۶ برای بار دوم نیز داخل این منزل النور شد، و همان قسم که خواهیم دید، این امر در خاصّ‌ترین حالت روی داد. این واقعه را می‌توان در حالت کلیّ از ابن عربی دریافت، اما برای فهم بهتر ماجرا باید به فقره دیگری از کتاب فتوحات رجوع کنیم که فصل «مَنْزِلُ الْفَنَاءِ عَنِ الْمَخَالَفَاتِ» نام دارد. ابن عربی توضیح می‌دهد که رجالی که این نوع فناء را تجربه کرده‌اند، خود، بر دو نوع‌اند. «رجال خداوند در اینجا دو قسمت می‌شوند؛ یک قسم رجالی هستند که بر معصیت قادر نیستند و جز در امر مُباح تصرف نکنند ولو آنکه در ظاهر مخالفاتی به نام معاصی شرعی از آنان ظاهر شود.... به هنگام سماع به اینان گفته می‌شود که اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ فقد غفرت لكم^{۳۶} مانند اهالی غزوه بدر است که احکام مخالفات از آنها مرتفع می‌گردد.....

از سوی دیگر، نوع دیگر این مردان، کسانی هستند که بر سِرِّ قَدَر واقف شده‌اند و حکم آن را بر خلائق می‌دانند و به معاینه آنچه بر ایشان مقدّر شده است، می‌بینند، یعنی افعالی که از ایشان صادر می‌گردد، از آن حیث که افعالی است که محکوم به انجامش هستند و این، در حضرت نور خالص است... تحت این حضرت، دو حضرت دیگر است، حضرت سدّفه و حضرت ظلمت محض، که در حضرت سدّفه تکلیف ظاهر می‌شود و کلمه به کلماتی تقسیم می‌گردد که خیر از شرّ تمایز می‌یابد و حضرت ظلمت

۳۵. فتوحات ج ۳، ص ۱۸۶ ابن عربی اندکی بعدتر (ص ۱۸۷) یاد می‌دارد که از این منزل به سال ۵۹۱ گذشته است. (متن: اعلم ان هذا المنزل من منازل التوحید والانوار و ادخلينه الله تعالى مرتين و في هذا المنزل صرت نورا كما قال (ص) و اجعلني نورا و من هذا المنزل علمت الفرقان بين الاجسام و الاجساد فالاجسام هي هذه المعروفة في العموم لطيفها و كثيفها و شفافها ما يری منها و ما لا يری و الاجساد هي ما يظهر فيها الارواح في اليقظة الممثلة في صور الاجسام ما يدركه النائم في نومه من الصور المشبهة بالاجسام فيما يعطيه الحس و هي في نفسها ليست بالاجسام. م)

۳۶. این ارجاع به حدیث قدسی است که در وصف کسانی صادق است که در جنگ بدر جهاد کردند. بنگرید به بخاری، مغازی، ص ۹ و ۴۶ و ابن حنبل ج ۱، ص ۸۰ و ج ۲، ص ۹۶ و یکی از روایت‌هایی است که ابن عربی در مشکاة الانوار نقل کرده است.

همان حضرت شری است که خیری در او نیست و این همان شرک است...

چون رجال این قسم به معاینه دیدند آنچه را که از حضرت نور دیدند، مبادرت به فعل می‌کنند از آن حیث که می‌دانند که صادر نمی‌شود از ایشان جز خیر، و احکام موجب در بُعد و قُرب صادر می‌گردد، آنان به طاعت مشغول‌اند و در مخالفات می‌افتند بی آنکه نیت تقرّب کنند و به انتهای حرمت در می‌رسند. این فناء غریب است که خداوند مرا در شهر فاس از آن باخبر ساخت، این ذوق را خداوند در من نهاد که کمتر کسی بدان دست می‌یابد. گمان نبرم کسی به این حضرت نور دست یافته باشد مگر من؛ و امر خداوند را در آنجا دریافتم و برای این مشاهدت حکمی صادر نشده بود و خداوند بعد از این، مرا در حضرت سدّقه قرار داد و حفظم کرد و مرا مصون داشت که از حضرت نور خارج نگردم و مرا در سدّقه نیز محفوظ داشت که مردم این مقام را تمام‌تر از اقامت در حضرت نور می‌دانند و این معنی، قول بعضی از آنان است که در خصوص فناء سخن گفتند که این، فناء معاصی است.»^{۳۷}

به عبارت دیگر بر طبق گفته خود ابن عربی، او متعلّق به این مقوله دوم از رجالی بود که مصون از ارتکاب معاصی و خطایا بودند و معرفت را در حضور نور سرّ القدر

۳۷. فتوحات ج ۲، ۱۳-۵۱۲. (متن: رجال الله هنا على قسمين القسم الواحد رجال لم يقدر عليهم المعاصي ولا يتصرفون الا في مباح وان ظهرت منهم المخالفات المسماة بالمعاصي شرعا في الامة... فقل لهم على سماع منهم لهذا القول اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم وكاهل البدر قنيت عنهم احكام المخالفات.... والقسم الاخر رجال اطلعوا على سر القدر وتحكمه في الخلائق وعاینوا ما قدر عليهم من جریان الافعال الصادرة منهم من حيث ما هي الافعال لا من حيث هي محكوم عليها بكذا وكذا وذلك في حضرة النور الخالص... تحت هذه الحضرة حضرتان حضرة السدقة و حضرة الظلمة المحضة و في حضرة السدقة ظهر التكليف و تقسمت الكلمة الى كلمات تميز الخير والشر و حضرة الظلمة هي حضرة الشر الذي لا خير معه و هو الشرک... فلما عاین هؤلاء الرجال من هذا القسم ما عاینوه من حضرة النور بادروا الى فعل جميع ما علموا انه يصدر منهم و فتوا عن الاحكام الموجبة للبعد و القرب ففعلوا الطاعات و وقعوا في المخالفات كل ذلك من غير نية لقرب و الا انتهاك حرمة فهذا فناء غریب اطلعني الله عليه بمدينة فاس و لم ار له ذائقا مع علمي بان له رجالا و لكن لم القهم و لا رأيت احدا منهم غير اني رايت حضرة النور و حكم الامر فيها غير انه لم يكن لتلك المشاهدة فينا حكم بل اقامني الله في حضرة السدقة و حفظني و عصمني فلي حكم حضرة النور و اقامني في السدقة و هو عند القوم اتم من الاقامة في حضرة النور فهذا معنى قول بعضهم في الفناء انه فناء المعاصي.م)

یافتند که تقدیر آنان است. تشبُّث به شراکت کامل با این سلاله جلیل‌القدر — که ابن عربی خود را در زمرهٔ آنان و زائر به مقام ایشان محسوب می‌داشت — و در نتیجه تعهّد به اتباع از آن، ما را بر آن می‌دارد که به فقره‌ای از فصوص الحکم رجوع نماییم که این مقام خاص را در معرفت سرّ‌القدر تشریح می‌سازد. فقرهٔ مزبور در فصل ثانی اثر آمده است که ابن عربی در آنجا به جزئیات بیشتر و جوانب گوناگونی از مواهب الهی و اوصاف ممتازه‌ای می‌پردازد که در وصف رجالی نقل شده است که آن را اقتباس کرده‌اند و به رتبهٔ حضرت اعلیٰ رسیده‌اند. او شرح می‌دهد که هستند نفوسی که حوائج خویش را (خواه به صورت خاص باشد، خواه نباشد) مرتّب می‌دارند و هستند کسانی که از انجام چنین کاری سرباز می‌زنند و «و در میان ایشان هستند آنان که می‌دانند که علم خداوند به هر چیز در همهٔ احوالش همانی است که در همان حال دارد و حال ثبوت عین اوست، پیش آنکه در وجود آید..... و از اینجاست که گروهی از اهل خداوند هستند که برتر و بهتر و بیناترند از این گروه، و اینان همان واقفان سرّ‌قدر هستند که خود بر دو طایفه‌اند: گروهی از ایشان این علم را به اجمال دارند و گروهی دیگر به تفصیل می‌دانند و آن گروهی که به تفصیل می‌دانند، البته برتر و کامل‌تراند از کسانی که به اجمال علم دارند، زیرا می‌دانند هر آنچه را که در علم خداوند است یا به این روش که خداوند به ایشان اعلام می‌دارد که به چشم خویش نظر کنند و خواه آنکه عین ثابت او را به وی می‌نمایاند و انتقالات احوال حاکم بر آنها را نشان می‌دهد تا جایی که نهایت ندارد و این البته مقامی برتر است.»^{۳۸}

به نظر می‌رسد که ابن عربی مدّعی است که او به گروه دوم تعلّق دارد. آیا او خود شخصاً نگفت که در لحظاتی که برای اولین بار سوار بر کشتی نشست و به سوی مغرب

۳۸. فصوص الحکم ۱، ص ۶۰ (متن: و من هلواء من يعلم ان علم الله به فی جميع احواله هو ما كان عليه فی حال ثبوت عینه قبل وجودها.... و ما ثم صنف من اهل الله اعلیٰ و اکشف من هذا الصنف فمنهم الواقفون علی سرّ‌القدر و هم علی قسمین: منهم من يعلم ذلك مجملا و منهم من يعلمه مفصلا و الذی يعلم مفصلا اعلیٰ و اتم من الذی يعلمه مجملا فانه يعلم ما فی علم الله فيه اما باعلام الله اياه بما اعطاه عینه من العلم به و اما ان یکشف له عن عینه الثابتة و انتقالات الاحوال علیها الی ما لا یتناهی و هو اعلیٰ).

رهسپار شد، مکاشفه‌ای حاصل کرد و همه مقامات آینده خود را به مشاهده دید، حتی جزئیاتی نظیر مقامات شاگردان و تابعان خویش نظیر قونوی و پدر قونوی را مشاهده کردند؟^{۳۹}

چهره‌ای بدون قفا

و چون ذاتش در خرقه‌ام نهان گشت
عرب و غیر عرب در آن تردید نداشت^{۴۰}

به نظر می‌آید که ابن عربی برای نخستین بار در سال ۵۹۲/۱۱۹۵ در اشبیلیه خرقه بر تن کرده باشد. باید به یاد داشت که این ماجرا نوعی مراسم تشرّف^{۴۱} است که مُرید را به مُراد خود پیوند می‌دهد تا برکتِ شیخ و مواهب الهی را به مُرید منتقل سازد و او را در مسیر نوینی از سلسله طریقت داخل کند و این سلسله به حضرت رسول ختم می‌گردد^{۴۲}. به هر حال آنچه حائز اهمیت است، درک این معناست که اصطلاح خرقه نمی‌تواند به معنای لغوی آن محدود شود. مراسم خرقه‌پوشی الزاماً به صورت عملی یعنی اعطاء خرقه صورت نمی‌گیرد، اما می‌تواند به طور نمادین، کامل تلقی گردد (همانطور که در مورد ابن عربی در شرق رخ داد) یعنی به صورت نمادین، از طریق وصله ساده‌ای که بر لباس زده می‌شود، به انجام رسد. باید تأکید کرد که لُبْسُ الْخِرْقَةِ یعنی بر تن کردن خرقه، همیشه در همه ادوار و همه مناطق جهان اسلام به یک صورت، فهم و عمل نمی‌شود^{۴۳}. در روزگار ابن عربی مراسم اعطاء خرقه به گونه‌ای

۳۹. بنگرید به فصل هفتم این کتاب. ۴۰. دیوان ص ۵۸.

۴۱. این مراسم می‌تواند صور دیگری نظیر تلقین ذکر و عهد و بیعت و مشابه داشته باشد.

۴۲. ماهیت تاریخی برخی از این سلاسل طریقت بر حسب این واقعیت بنا نهاده شده است که شخص مرید می‌تواند اجازه برکت و کرامت از شخصی روحانی یافته باشد که این شیخ سالها قبل از دنیا رفته است و مرید هرگز سیمای ظاهری و مادی وی را ندیده است. در این حالت سلسله اوصیای پیشین در فصل ۲ نقل شده است.

۴۳. درباره مفهوم خرقه بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، سهروردی، عوارف المعارف، ج ۲، در

که در شرق مرسوم بود، البته مورد تصدیق دیگر مرقومات اهل تصوّف نیز قرار داشت. از سوی دیگر در غرب جهان اسلام، خرّقه علی الظّاهر نوعی سمبول و نشانه بود که به مقام صُحبه دلالت داشت – یعنی مصاحبت با شیخ را نشانه می‌گرفت – و کمتر به شکل یک مراسم خاصّ منظور نظر می‌گشت. به هر حال از همین منظر، می‌توان دریافت که چرا ابن عربی، پیش از ورودش به شرق، این اصطلاح را به گونه خاصّی تعبیر می‌کرد – یعنی بدانگونه که صوفیان غربی عمل می‌کردند و وی با آن آشنایی داشت. نخستین شیخی که ابن عربی را با مسئله خرّقه آشنا کرد، تقی الدین عبد الرّحمن بن علی الوزری القسطلانی بود. این مرد به خاندانی از شرق تونس تعلّق داشت که با اهل تصوّف قرابت و خویشاوندی داشتند. عبد الرّحمن شخصاً یک صوفی اهل حدیث بود^{۴۴} و دو برادر داشت: ابو العباس احمد و محمّد. محمّد ساکن مراکش بود و به عنوان طلاب در خدمت الموحّدون در آمد^{۴۵}؛ اما ابو العباس (۶۳۶/۱۲۳۸ وفات) که ابن عربی وی را در مصر ملاقات کرد و به خواهش وی نیز کتاب الخلوّة المطلقة را نوشت^{۴۶}، او شاگرد شیخ قرشی (۵۹۹/۱۲۰۲ وفات) بود و بر حسب دستور پدر خود

→ حاشیة احياء علوم الدين غزالي، ج ۴، قاهره بی تاریخ، ص ۷۹-۸۰. برای روش‌های گوناگون خرّقه پوشی و انواع آن (خرّقه، عهد، تلقین الذکر) بنگرید به ترمینگهام، فرّی صوفی در اسلام، آکسفورد، ۱۹۷۱، ص ۱۷۱-۳.

۴۴. تکمله ویرایش کودرا، ۱۶۵۴ و فتوحات ۱، ص ۱۸۷ و نیز کتاب نسب الخرّقه نسخه خطی اسعد افندی، شماره ۱۵۰۷، ص ۹۷ و نیز همان کتاب نسخه خطی یحیی افندی، شماره ۲۴۱۵ ص ۳. (مترجم فارسی باید اضافه کند ثبت اسم الوزری به صورت al-Tawzari است که در فتوحات الوزری آمده است. م)

۴۵. طلاب بخشی از نظامات حکومت الموحّدون بودند و می‌توان به تعبیری آنان را حافظان شریعت و دین شمرد. ماموریت آنان مداومت بر تبیین و حفظ شریعت و توحید بود (همانطور که المهدوی ذکر کرده بود) و هر یک از ایشان ایمانی را به مردم تعلیم می‌کرد که خود مردم از آن در غفلت بودند. برای تفصیل بنگرید به تاریخ سیاسی الموحّدون، ج ۱، ص ۲۱۳ و نیز Trente sept Letters officie almohades ص ۱۳۳. برای سه تن از برادران قسطلانی بنگرید به تذکره اثر دنیس گریل Denis Gril، که از اصل رساله صدرالدین ابی منصور ویرایش کرده است، ص ۱۱-۲۱۰.

۴۶. فتوحات ج ۱، ص ۳۹۱ به بعد و ج ۴، ص ۴۷۴. برای ابو العباس قسطلانی بنگرید به دیباج، ص ۶۷-۶۸ و نیز وفیات الاعیان ج ۱، ص ۱۹۰ و ابن ابی منصور، رساله، ص ۱۳۰-۱۲۹ و نیز

با بیوه وی ازدواج کرد. از این وصلت بود که قطب‌الدین قسطلانی مشهور به دنیا آمد: یعنی خصم لدود ابن سبعین و مکتب ابن عربی که ماسینیون از سر انصاف، او را «ساحره کش» نامید.

اطلاعات ما درباره این نخستین خرقة پوشی ابن عربی از دو منبع مشتق می‌گردد که شرح حالی است که ابن عربی از خود به دست داده است و اندکی نیز با هم مغایرند. ابن عربی در یک رساله منتشر نشده خود به نام کتاب نَسَبُ الْخِرْقَةِ سلسله طریقت خود را به دست می‌دهد و در آنجا اظهار می‌دارد که در سال ۵۹۲/۱۱۹۵ و در شهر اشبیلیه به دریافت خرقة از دست تقی‌الدین عبدالرحمن الوزری نایل آمد و افزون بر این، به سال ۵۹۴/۱۱۹۷ نیز در شهر فاس خرقة به دست محمد بن قاسم التملیلی الفاسی بر تن کرد، وی می‌افزاید که هر دو این رجال، خرقة خویش را از ابوالفتح المحمودی اخذ کردند.^{۴۷} ابن عربی در جلد اول فتوحات^{۴۸} نقل می‌کند که خرقة متعلق به خضر (خِرْقَةُ الْخَضْرِيَّة) را از دست تقی‌الدین وزری اخذ کرده ست که وی نیز آن را از شیخ صدرالدین ابن حمویه گرفته بود و او نیز آن را از جدّ خود گرفته بود که در نهایت، او از خود حضرت خضر آن را یافته بود. بنو حَمَوِيه از بعضی جهات، خاندانی حائز اهمیت بودند، ایرانی الاصل به شمار می‌رفتند و برخی از اعضاء این خاندان به مقام شیخ الشیوخی نیز رسیده بودند (مقامی که اندکی سیاسی‌تر بود تا روحانی).

→ تذکره، ص ۲۱۰. در مورد کتاب الخلوۃ المطلقة (یکی از آثار منتشر نشده ابن عربی) بنگرید به تاریخ مؤلفات، شماره ۲۵۵.

۴۷. تخصیص تاریخ و مکان در هر دو نسخه خطی فوق‌الذکر وجود ندارد اما می‌توان آن را در نسخه خطی دیگری یافت که عثمان یحیی مرا بدان متذکر داشت. آستین در صوفیان اندلسی، ص ۳۹ می‌گوید که ابن عربی بیش از یک خرقة را از دست خضر به سال ۵۸۰/۱۱۸۴ در شهر اشبیلیه دریافت کرده بود. وی استنتاج خود را بر اساس یک فقره از کتاب نسب الخرقه قرار داده است که نسخه خطی اسعد افندی، شماره ۱۵۰۷ ص ۹۸ است. به هر تقدیر، در فرقه مزبور ابن عربی تنها به این بسنده می‌کند که بگوید به صحبت خضر رسید و آداب فقر و طریقت را از وی در آموخت (تادبته به و اخذت عنه التسليم لی مقولات الشیوخ). به عبارت دیگر او تنها در اینجا به نخستین دیدار خود با خضر در اشبیلیه اشاره می‌کند و نیز لبس خرقة را در شهرهای اشبیلیه و فاس و مکه و سایر جایها نیز می‌داند همانطور که در یک شعر خود در دیوان به آن اشاره داد. دیوان، ص ۵۸.

۴۸. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۷.

صدرالدین خود شخصاً در دمشق این مقام را بعد از مرگ پدرش به سال ۵۷۷/۱۱۸۱ به دست آورده بود و آن را تا زمان مرگ خود به سال ۶۱۶/۱۲۱۹ محفوظ داشت.^{۴۹} نکته شایان ذکر آن است که بر حسب قضاوت از روی ارجاعات خود ابن عربی به صدرالدین که البته بسیار محدود و محدود است، می‌توان دریافت که به رغم آنکه این دو شیخ در شرق می‌زیستند، اما هرگز با یکدیگر روبرو نشدند.^{۵۰}

به غیر از جزئیات مزبور، اشارات و تأکیدات ابن عربی که صدرالدین خرقه الخضریه را از جدّ خویش گرفته است، موجب برخی دشواری‌ها می‌گردد. اگر ما به بررسی شجره نامه خاندان بنو حمویه نظری بیافکنیم^{۵۱}، در خواهیم یافت که جدّ صدرالدین عبدالحسن علیّ، شاگرد غزالی بوده است که در سال ۵۳۹/۱۱۴۴ وفات یافت و هنوز خود صدرالدین (متولد سال ۵۴۳/۱۱۴۸) در آن زمان، به دنیا نیامده بود. بعدها سید حیدر آملی (۷۸۷/۱۳۸۴ وفات) در مقدمه کبیر خویش بر کتاب شرح الفصوص خود، که تفسیری مفصل از فصوص الحکم ابن عربی است، تأکید می‌کند که محمود بن حمویه (۵۳۰/۱۱۳۵ وفات) جدّ صدرالدین و شاگرد امام الحرمین بود که این اخیر، نزد حضرت خضر تلمذ کرده بود.^{۵۲} و عاقبت ابن ابی اصیبعه (۶۶۸/۱۲۷۰ وفات) نویسنده معروفترین کتاب طبقات مشاهیر، در مجلد دوم کتاب خود تحت عنوان طبقات الاطباء، سلسله صدرالدین را به گونه‌ای به دست می‌دهد که نسب خرقه‌اش به عموی وی یعنی رشیدالدین ابی الاصبیعه می‌رسد^{۵۳} که بر طبق این

۴۹. برای خاندان بنو حمویه بنگرید به L. Pouzet در کتاب *Aspects de la vie religieuse a Damas* ج ۱، ص ۲۵۳ و ۲۸۵ و نیز بنگرید به Cahen در کتاب *Les Peuples musulmans dans l'histoire medievale* دمشق، ۱۹۷۷، ص ۴۵۷ تا ۴۸۲.

۵۰. به جز این فقره از فتوحات مکیه ج ۱، ص ۱۸۷ تنها توانستم یک منبع دیگر بیابم که به صدرالدین مزبور ارجاع می‌دهد و آن شرح کتاب خلع النعلین، ص ۱۷۳ است.

۵۱. بنگرید به Pouzet در *Aspects de la vie religieuse a Damas* ج ۱، ص ۲۸۵ و نیز دائرةالمعارف اسلامی ویرایش ۲، ذیل اولاد الشیخ..

۵۲. حیدر آملی، مقدمه من کتاب نص النصوص، به اهتمام هانری کربن و عثمان یحیی، انجمن فرانسوی ایرانشناسی، شماره ۲۲ تهران، ۱۹۷۴، ص ۲۲۱.

۵۳. ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء فی طبقات الاطباء به اهتمام مولر، گونزبرگ، ۱۸۸۴، ج ۲، ص ۲۵۰ این سلسله را ترمینگهام در فرقه‌های صوفی در اسلام، ص ۲۶۲ نیز آورده است.

سند، صدرالدین خرقه رانه از جدّش، بلکه از پدرش عمر (۵۷۷/۱۱۸۱ وفات) گرفته است که در این سلسله، وی آن را از پدر خویش یعنی محمود بن حمویه و او نیز از حضرت خضر و او نیز حضرت رسول گرفته بود. در اینجا بار دیگر با معضل دیگری روبرو می‌شویم چه که محمود بن حمویه پدر عمر بن حمویه نبود، بلکه جدّ وی به شمار می‌رفت. در اینجا یک حلقه مفقود است، ابو الحسن علی (۵۳۹/۱۱۴۴ وفات) پدر عمر و جدّ صدرالدین است مگر آنکه عمر بن حمویه خرقه را بی واسطه از جدّ خویش محمود بن حمویه نگرفته باشد. اما حقیقت ماجرا هرچه بوده باشد، از این متون متنوّع و مغایر هم، این نکته معلوم است که ابن عربی خرقه از تقی‌الدین الوزری اخذ کرده است. نسب مضاعف آن به حضرت رسول باز به مدد خضر صورت گرفته است که بار دیگر به آن اشاره خواهد شد، اما باید متذکر شویم که ابن عربی پیش از این، در سه موقعیت با خضر دیدار کرده بود.

ابن عربی در بدو ورود خود به شرق بار دیگر خرقه بر تن کرد: نخست در مکه به سال ۵۹۹ ق از دست یونس بن یحیی الهاشمی^{۵۴} که او نیز شخصاً خرقه خود را از دست عبدالقادر گیلانی (۵۶۱/۱۱۶۵ وفات) گرفته بود؛ و دوم بار، دو سال بعد، در موصل از شاگرد معروف قضیب البان معروف گرفته بود.^{۵۵} این فرد اخیر الذکر بالکلّ عقیده ابن عربی را درباره عظمت نشان لبس الخرقه تغییر داد. اگر چه این خرقه بر تن کردن، در عام‌ترین تعبیرش سمبول ساده‌ای از تشرف و مصاحبت است، اما افزون بر این، بر اساس گفته ابن عربی به تعبیر خاصّ‌تر و فنی‌تر به این معناست که عظمت شیخی را می‌رساند که خرقه را به معنای تشرف بر تن مرید خویش کرده است. عین گفتار ابن عربی این است: «رجلی از شیوخ ما که علی بن عبدالله بن جامع باشد، از اصحاب علی المتوکل و نیز ابو عبدالله بن قضیب البان بود و در قریه مقلی خارج موصل در باغی می‌زیست که از آن خود داشت و خضر در حضور قضیب البان بر وی

۵۴. کتاب نسب الخرقه نسخه خطی اسعد افندی، شماره ۱۵۰۷ ص ۹۲ نسخه یحیی افندی، شماره ۲۴۱۵ ص ۳۰.

۵۵. اسعد افندی، نسخه خطی ۹۸ و یحیی افندی نسخه خطی، و نیز فتوحات ج ۱، ص ۱۸۷ و درة الفآخرة، ص ۶۹ و صوفیان اندلسی، ص ۱۵۷.

خرقه پوشاند و شیخ در موضعی آن را بر تن کرد که خضر از بستان خود آن را بر تن داشت و به صورت حالی این جریان یافت که وی به هنگام پوشاندن خرقه با وی بود^{۵۶}.... از آن به بعد بود که درباره اهمیت خرقه سخن گفتم و همین که خضر را دیدم خرقه را معتبر دانستم و قبل از این زمان، حرفی از آن خرقه معروف نمی گفتم؛ زیرا از نظر ما خرقه همانا رمز از مصاحبت و ادب و تخلّق به اخلاق نیکوست و به همین سبب این لباس را نمی توان به رسول خدا متّصل یافت بلکه باید آن را در صحبت و ادب یافت که از آن به لباس تقوی تعبیر کنند. عادت اصحاب حال بر این جریان داشت که چون کسی را از اصحاب ایشان می دیدند که در موردی نقصانی داشت، او را وارد جمع نمی کردند تا حال خود را به کمال رساند و در این خصوص به شیخ خویش اتّحاد یابد و چون با وی متّحد می گشت، خرقه ای را بر تن می کرد که حکایت از حال او در این خصوص داشت و چنین لباسی نزد ما و نزد محقّقان و پیران طریقت، معروف است.»^{۵۷} فارغ از این نحوه تخصیص خرقه پوشانی که در کتاب نسب الخرقه آمده است^{۵۸}،

۵۶. ابن ربّعی در درّة الفآخرة این قضیه را نیز شرح می دهد و در اینجا تأکید می کند که در این موقعیت خاص خرقه یک جامه کتانی کوچک بود. بنگرید به درّة الفآخرة، ص ۶۹ و نیز صوفیان اندلسی، ص ۱۵۷.

۵۷. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۷ ابن عربی بار دیگر به این علامت و سمبولیسم خرقه در کتاب نسب الخرقه، نسخه خطی اشاره دارد. (متن: رجل من شیوخنا وهو علی بن عبد الله بن جامع من اصحاب علی المتوکل و ابی عبد الله قضیب البان کان یسکن بالمقلی خارج الموصل فی بستان له و کان الخضر قد البسه الخرقه بحضور قضیب البان و البسینها الشیخ بالموضع الذی البسه فی الخضر من بستانه و بصورة الحال التي جرت له معه فی الباسه اياها... و من ذلك الوقت قلت بلباس الخرقه و البستها الناس لما رايت الخضر قد اعتبرها و كنت قبل ذلك لا اقول بالخرقة المعروفة الان فان الخرقه عندنا انما هی عبارة عن الصحبة و الادب و التخلق و لهذا لا یوجد لباسها متصلا برسول الله و لكن توجد صحبة و ادبا و هو المعبر عنه بلباس التقوی فجرت عادة اصحاب الاحوال اذا راوا احد من اصحابهم عنده نقص فی ما امر ما و ارادوا ان یکملوا له حاله یتحد به هذا الشیخ فاذا اتحد به اخذ ذلك الثوب الذی علیه فی حال ذلك الحال و نزع و افرعه علی الرجل الذی یرید تکملة حاله فیسری فیهِ ذلك الحال فیکمل له ذلك فذلك اللباس المعروف عنده و المنقول عن المحققین من شیوخنا.م)

۵۸. اسم اشخاص گوناگونی که در این نسخه آمده است با نسخه خطی تفاوت دارد، نسخه اسعد افندی، ص ۹۶ اسم او سید کمال الدین بن احمد... بن علی ابن ابی طالب است اما در نسخه یحیی افندی، ص ۳۱۷ احد بن علی الاشبیلی آمده است.

ابن عربی در جای دیگر، اسامی پانزده نفر دیگر را که از دست آنها خرقه گرفته است، یاد می‌دارد. ماخذ این اطلاعات ابیاتی چند از غزلی است که در دیوان آمده است.^{۵۹} جالب این است که چهارده تن از پانزده نفر در زمره زنان اند؛^{۶۰} تنها مرید مردی که ذکرش آمده است، بدر الحبشی است.^{۶۱} اگر چه نباید به هیچ معنا منکر شد که ابن عربی به شمار کثیری از مریدان و شاگردان مذکر خویش اجازه خرقه داده است. یکی دیگر از جزئیات این مطلب بسیار جالب است. در بسیاری از موارد، ابن عربی در عالم رؤیا و خواب مشاهده می‌کرد که این زنان خرقه را بر تن کردند، برای نمونه دختر صوفی بزرگ، قاضی شافعی ابن زکی (۶۱۷/۱۲۲۰ وفات) در این زمره است که بر حسب گزارش منابع دیگری در همان مراحل اولیه طریقت با وی ازدواج کرد.^{۶۲}

ابن عربی حدود سی سال داشت که به سال ۵۹۲ ق در اشبیلیه به دریافت این خرقه نایل گشت (دقیقاً سی و دو ساله بود). پیش از این، به احتمال فراوان، مدت‌ها قبل از این ماجرا^{۶۳}، در طریقت خود کامل گشته و به مقام شیخ روحانی رسیده بود. بر اساس متنی که در کتاب فتوحات، خود وی به دست داده است، این رخداد در همان ایام جوانی به هنگام ریاضت‌ها و مکاشفات بر وی حادث شده است: حضوری که سبب شد احترام و هیبت عظیمی نزد مریدانش یابد. «شبی نزد ابوالحسن بن ابی عمر بن الطفیل در اشبیلیه به سال ۵۹۲ ق منزل داشتیم و بسیاری مرا احترام گذاشتند و نزد من ادب نگه داشتند و نزد ما البته ابوالقاسم الخطیب و ابوبکر بن سام و ابوالحکم بن

۵۹. دیوان، ص ۶۰-۵۳.

۶۰. ابن عربی در موقعی که به دو تن از اینان ارجاع می‌دهد، از آنها تحت عنوان «دخترم» یاد می‌کند. آیا باید این کلمه را لفظی فرض کنیم یا یک استعاره است؟ یکی از این دو زن، دتیب نام دارد (ص ۵۴) و دیگری سفرا (ص ۵۷).
۶۱. دیوان ص ۵۴.

۶۲. دیوان ص ۶۰ قبل از آنکه اشعار موجود در متن نقل گردد ابن عربی فاش می‌گوید «در اینجا آنچه در عالم حس رخ داده است، پایان می‌یابد اینک آنچه را میل دارم باز گویم، در عالم رؤیا و نوم حادث گشته است.» این جمله در پی اشعار کوتاهی می‌آید که نام هشت زن در آنها ذکر شده است که از وی خرقه دریافت کرده‌اند.

۶۳. ما دقیقاً نمی‌دانیم در چه تاریخی ابن عربی نخستین مریدان خویش را به گرد خود جمع کرده است، اما حدس سال ۵۸۶ ق مقبول به نظر می‌آید.

السراج نیز بودند^{۶۴} و تمامی ایشان در نهایتِ انبساط، جانب احترام را داشتند و ملازم ادب و سکون بودند و به همین سبب، راحت نبودند و چون خواستم اندکی انبساط خاطر یابند، صاحبِ منزل مطلبی از کلام ما جو یا شد، دریافتم که این راهی است تا به این تَرَفند، اندکی انبساطِ خاطر یابند. به وی گفتم تو باید به کتاب‌های ما مراجعه کنی، بالاختصّ کتاب الارشاد فی خرقِ الآدبِ المُعتاد و اگر خواستی فصلی از فصول آن را بر تو عرضه دارم، گفتم: آری خشنود خواهم گشت. بعد پای خویش بر گردنش نهادم و گفتم پیامی کوتاه به من ده! او و همراهانش دل باز کردند و مقصود مرا دریافتند و شاد شدند و آن حالتِ قبض از میانشان برخاست و آن شب را در غایتِ شادی و انبساط گذراندیم.»^{۶۵}

بی تردید سال ۵۹۲ ق نقطهٔ اوج حکومت الموحّدون به شمار می‌رود. منصور بی اعتناء به فتوحات خود در الارک به رویارویی با تجاوزات در قسطله شتافت. او از طلیطله بسیار دور بود و از آلفونسو هشتم تقاضای آتش بس کرد. سلطان الموحّدون در مراجعت از لشکرکشی خود، که بیشتر جنبهٔ نمایشی داشت تا نظامی، کوشید تا نظام تفتیش و نظارت بر فرامین دینی و قوانین سیاسی خود را بر اشبیلیه محکم سازد. کوشید تا رشوه‌خواران و اهل اختلاس را دستگیر و تبیه نماید و خیلی از دبیران و دیوان‌داران را اخراج کرد و به جای آنان کسانی دیگر را برگماشت. منصور به لطفِ نظم و عدالتی که بر پا ساخت، نمایشی از اقتدار خود را در معرض دید گذاشت که شهرت او را حتی به دروازه‌های مجریط (=مدرید یا مادرید کنونی) رساند، شهری که به مدت ده سال در معرض تهدید آلفونسو هشتم قرار داشت. اهالی اندلس دیگر چیزی برای ترس نداشتند^{۶۶}. ابن عربی بار دیگر اندلس را به مقصد مغرب ترک گفت. این سفر تازه چه سبب داشت؟ یقین است این مطلب در این زمان نمی‌توانست مربوط به تهدید جنگ از جانب دشمن بوده باشد. پاسخ این پرسش را ابن عربی خود شخصاً

۶۴. ابن مرید در فتوحات ج ۱، ص ۱۵۴ در قضیهٔ مراسم تشییع جنازهٔ ابن رشد یاد شده است.

۶۵. فتوحات ج ۴، ص ۵۳۹.

۶۶. برای وقایع سال ۵۹۲ بنگرید به مراکشی، معجب، ص ۲۰۶ و ابن عذاری، بیان، ج ۳، ص ۲۰۲ و ویلا، اشبیلیهٔ مسلمان، ص ۱۶۸.

در همان قطعه از درّة الفاخره (در قضیه صالح البربری) به دست داده است و در آن به ذکر معضلاتی می‌پردازد که پیشتر مذکور افتاد؛ او می‌نویسد^{۶۷}: «قضیه این طور واقع شد که امیر الموحّدون از من خواست تا به خدمتش در آیم. عاقبت او مرا به نزد قاضی القضاة یعقوب ابوالقاسم بن تقی فرستاد^{۶۸}. وی قاضی را ترغیب کرد تا مرا به تنهایی ملاقات کند و بکوشد تا مرا، ولو به اِکراه، به قبول مسئولیت وا دارد. زمانی که نزد من آمد و دستش را پیش آورد من از این کار امتناع ورزیدم. هنوز سخنان شیخ (البربری) در گوشم طنین انداز است. عاقبت امیر را ملاقات کردم و او از من درباره دو خواهرم پرسید که تحت سرپرستی من بودند. زمانی که موقعیت آنها را به وی باز گفتم، او پیشنهاد کرد تا دو شوهر مناسب برایشان اختیار کنم. جواب من این بود که این موضوع را باید خودم حل کنم. وی به من گفت: عجول مباش من نیز در قبال آنان احساس وظیفه می‌کنم^{۶۹}. اندکی بعد از آنکه امیر را ترک گفتم، وی رسولی نزد من گسیل داشت تا دستور وی را به من رساند که باید مراقب دو خواهرم باشم. من از رسول مزبور تشکر کردم و بی درنگ با خانواده و پسر عموهایم به شهر فاس عزیمت کردیم... خیلی زود در شهر فاس منزل کردیم و دو خواهر خود را شوی دادم و از بار مسئولیت آنان رهایی یافتیم.»

ابن عربی سه سفر به فاس داشت: نخستین سفر به سال ۵۹۱ق و دومی در سال ۵۹۳ق (که در این سفر حدّاقل تا سال ۵۹۴ق در آنجا اقامت کرد) و بالاخره به سال ۵۹۷ق. بعد از آخرین دیدار خود از شهر فاس، به سوی تونس رفت و از آنجا جهان اسلام را در غرب برای همیشه ترک گفت. در خصوص ملاقات وی با سلطان

۶۷. درّة الفاخره، ص ۳ و صوفیان اندلسی، ص ۷۶-۷۵.

۶۸. بی شک باید ابن تقی را همان ابن بقی خواند. ابوالقاسم بن بقی برای مدتی چند قاضی شهر بود و همان مقام را برای پسر خود بر جای گذاشت. ظاهراً به غایت مورد احترام یعقوب المنصور بود و تأکید بسیار داشت تا در خدمت وی باشد. بر طبق گفته هیوچی میراندا این وجاهت در معیت بایعقوب معلول این حقیقت بود که ابن بقی مذهب مالکی را ترک گفته بود تا به متابعت ابن حزم در آید. بنگرید به *Historia politica del ipmerio almohade* ج ۱، ص ۳۸۴ و نیز المعجب، ص ۲۰۷.

۶۹. به یاد خواهیم داشت که پدر ابن عربی مدتها در خدمت الموحّدون بود و در این زمان، از دنیا رفته است.

الموحدون در اندلس، ملاقاتی که ناپهنگام روی داد و سبب شد که یکی از سفرهای خود را به شهر فاس انجام دهد، باید گفت که این ملاقات نمی‌توانست در سال ۵۹۱ ق رخ داده باشد، زیرا بر طبق جمله خود ابن عربی^{۷۰} زمانی که منصور در جمادی الثانی سال ۵۹۱/۱۱۹۵ وارد اشبیلیه گشت، وی مدتی قبل تر به شهر فاس عزیمت کرده بود. این واقعه در عین حال نمی‌تواند به سال ۵۹۷ ق رخ داده باشد، زیرا این سال درست در زمان حکومت ناصر، فرزند منصور است که ظاهراً تا سال ۶۰۶/۱۲۰۹ به اندلس وارد نشده است.^{۷۱} بر عکس، بسیار احتمال دارد که این ملاقات و گفت و گو با سلطان که به جدایی ابن عربی از اشبیلیه منجر گشت و او را به سوی شهر فاس کشاند، در اواخر سال ۵۹۲ ق تا اوایل سال ۵۹۳ ق رخ داده باشد. در طی این دوره بود که منصور در اشبیلیه می‌زیست، حتی دقیق‌تر می‌توان گفت که وی در قصر از نلفرجه Aznlfarache سکونت داشت که بعد از نبرد الارک به آنجا عزیمت کرده بود. او در جمادی الاولی سال ۵۹۴/۱۱۹۷ اندلس را به سوی مراکش ترک گفت.^{۷۲}

تجارب بزرگی که ابن عربی در طی اقامتش در شهر فاس به دست آورده بود، هم در طی سال ۵۹۳ ق و هم شامل سال ۵۹۴ ق می‌شد، یعنی شهر در شرف آن قرار داشت که از لحاظ موقعیت وی مبدل به مکانی گردد که از آنجا عزیمت به مکه میسور گردد. باید به خاطر داشت که بر عکس دیدار قبلی وی از شهر فاس که تنها به صورت اجمالی صورت گرفت و چند روزی در آنجا اقامت کرد، این بار، ابن عربی به مدت طولانی در شهر فاس منزل گزید. او در سال ۵۹۳ ق و ۵۹۴ ق و حتی اندکی از سال ۵۹۴ ق را در شهر فاس سپری کرد، با این وصف ما در حین مراجعت به اندلس وی را در این سنوات نمی‌بینیم.

اگر از ابن عربی می‌خواستند تا یک اسم مستعار و یک نام سبمولیک برای شهر

۷۰. بنگرید به فصل فوق، فصل ۶ و نیز ad init.

۷۱. معجب، ص ۲۳۵-۲۳۴، اشبیلیه مسلمان، ص ۱۷۰. منصور نیازی نداشت تا خود را به اندلس مرتبط سازد زیرا بر اساس آتش بس منعقد شده در سال ۵۹۳/۱۱۹۶ این آتش بس ده سال اعتبار داشت. از سوی دیگر او مجبور بود بر علیه بنوقانیه در آفریقه به دفع شورش پردازد.

۷۲. معجب، ص ۲۰۶ و اشبیلیه مسلمان، ص ۱۶۹.

فاس برگزیند، بی تردید او آن را نور می‌نامید: در اینجا بود که وی یک بار دیگر به مقام تخلید Abode داخل گشت که پیش از این به آن اشاره کردیم و در این تخلید بود که وی به نور تبدیل شد. اما در این اقامت دوم در مقام مزبور استعاره باطنی که در این مکاشفه خجسته و میمون به کار رفته بود. توام با یک فره ایزدی گشت که بسیار ملموس بود: درست مانند حضرت رسول که می‌گفتند می‌توانست پشت سر خود را ببیند، او نیز وَجْهٌ بِلَا قَفَا گشت، یعنی چشم کاملی که قابلیت آن داشت در آن واحد به همه جهات بنگرد. ابن عربی دوبار در فتوحات به توصیف این پدیده با ذکر جزئیات می‌پردازد. وی در فصل مطول ۶۹ از کتاب فتوحات می‌گوید^{۷۳}: «بدان که حضرت رسول جملگی صورت بی پشت بود او می‌فرماید که از پشت سرم شما را باز می‌گویم^{۷۴}.... و من در این مقام، وارث حضرت رسول شدم و این کرامت زمانی بر من عنایت شد که با مردم در مسجدِ ازهر در شهر فاس مشغول نماز بودم و چون داخل محراب شدم در خویشتن خویشم چنان گشتم که تماماً یک صورت بودم و همه جهات را می‌دیدم، پشت سر خود را هم چنان مشاهده می‌کردم که روبرویم را می‌دیدم، و هیچ چیزی بر من مخفی نبود و هیچیک از جماعت از نظرم دور نمی‌ماند؛ ای بسا کسانی را که رکعتی با من نماز می‌گزاردند نیز می‌دیدم.» دومین گزارش از این واقعه در فصل ۲۰۶ آمده است و شامل جزئیات دقیق‌تری است. «در این مقام یعنی مقام نور بود که به سال ۵۹۳ ق بدان واصل گشتم، زمانی که در شهر فاس مشغول نماز عصر بودم و با گروهی از مردم در مسجد ازهر در جنب محله عَيْنُ الْجَبَل نماز می‌خواندم. آنگاه نوری دیدم که همه چیز را بر من معلوم می‌ساخت، حتی کسانی که از نظرم دور بودند. با این نور پشت سرم را می‌دیدم و توگویی که مرا پس و پیشی نیست. در این مشاهده تفاوتی

۷۳. فتوحات ج ۱ ص ۴۹۱ (متن: فاعلم ان النبی کله وجه بلا قفا فانه قال انی اراکم من خلف ظهري... ولما ورثته فی هذا المقام وکانت لی هذه کنت اصلی بالناس بالمسجد لازهر بمدینة فاس فاذا دخلت المحراب ارجع بذاتی کلها عینا واحدا فاری من جمیع جهاتی کما اری قبلتی فلا یخفی علی الداخل ولا الخارج ولا واحد من الجماعة حتی انه ربما یسهو من ادرك معی رکعة من الصلاة.م)

۷۴. بخاری، ایمان، ۳.

میان جهات نمی دیدم؛ تو گویی که هیچ جهتی وجود نداشت و مطلب چنان بود که می دیدم. اگر چه پیش از این در حالت عرضی کشف اشیاء بر من معلوم بود اما اینک کشفی رخ داده بود که نظیر نداشت.»^{۷۵}

دو نکته خاص از این دو گزارش حاصل می آید. نخست، کشف مزبور تنها یک امر باطنی و درونی به شمار نمی رفت بلکه همراه با پدیده مادی و ظاهری نیز بود زیرا در طی این حادثه، شرایط مکانی و زمانی جسم استعلاء می یافت. (من مانند فضاء بودم).^{۷۶} در همینجا باید افزود که بر طبق گفته ابن عربی یکی از شاخص های این قطب - اگر چه نه لزوماً تنها شاخص و منحصر به شخص او - دقیقاً همین کیفیت وجود وجه بلا قفا است.^{۷۷} دوم اینکه بر طبق نظر ابن عربی مقام مورد بحث یکی از صُورِی است که به میراث محمدی تعلق دارد. وی در جای دیگر در خصوص این مقوله توضیح می دهد که تنها اوست که به این مقام وافد گشته است، مقامی که در آن فقط وی قادر است در هر طریقی که روی آورد، به طور مستقیم به قبله متوجه گردد (چنانکه حضرت رسول بدین مقام نایل گشته و مستجاب الدعوه شده بود و بر روی آب راه می رفت. و عاقبت، بسی جالب است ذکر این نکته که این واقعه در مسجد الازهر روی داده بود: امام جماعت این مسجد طبق رسم، محمد بن قاسم تمیمی بود که در همان مکان و همان سال کتاب خود را در موضوع تذکرة اولیای شهر فاس بر

۷۵. فتوحات ج ۲، ص ۴۸۶ در خصوص سمبول قفای گردن بنگرید به عقلة المستوفز نشر نیبرگ، ص ۹۸ و ۹۹ آنجا ابن عربی می گوید که مومن در وجه بلا قفا است و کافر در قفای بلا وجه است و منافق وجه بلا قفا است. (متن: هذا مقام نلته سنة ثلاث و تسعين و خمسمائة بمدينة فاس فی صلاة العصر و انا اصلی بجماعة بمسجد الازهر بجانب عين الجبل فرایته نورا یکاد یکون اکشف من الذی بین یدید غیر انی لما رایته زال عنی حکم الخلف و ما رایت لی ظهار و لا قفا و لم افرق فی تلک الرویة بین جهاتی بل کنت مثل الاکرة لا اعقل لنفسی جهة الا بالفرض لا بالوجود و کان الامر کما شاهدته (مع انه کان قد تقدم لی قبل ذلک کشف الاشیاء فی عرص حائط قبلتی و هذا کشف لا یشبه هذا الکشف).م).

۷۶. در این خصوص به یاد خواهیم آورد که بر طبق گفته ابن عربی انسان یک موجود ازلی در حیز فضاء است. بنگرید به التدبیرات الالهیة، ص ۲۲۵.

۷۷. کتاب منازل القطب، در مجموعه رسائل حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸، ص ۶.

ابن عربی خواند^{۷۸} و به دست خود در سال ۵۹۴/۱۱۹۷ بر وی خرقه پوشاند.

سال ۵۹۳ ق برای ابن عربی در عین حال سال ملاقات با قطب زمان خود—یکبار دیگر در شهر فاس—بود: أَشَلَّ الْقَبَائِلِيَّ که در واقع درست‌تر این بود که چنین گوئیم که در این سال «قطب وقت» شد و ابن عربی به دیدار او نایل آمد زیرا او پیش از این چندین بار با وی دیدار و مصاحبت داشت. همانطور که در درة الفاخره می‌نویسد، این مرد هرگز با وی از هیچ چیزی جز قرآن سخن نگفت. به هر حال او از این واقعیت بی‌خبر بود که آدمی کرامت قطب بودن را محفوظ می‌دارد تا روزگاری که خداوند آن را در طی یک مکاشفه بر وی ظاهر فرماید. «و این چنین بود که روزی در سال ۵۹۳ ق به دیدار قطب زمان در شهر فاس نایل شدم و خداوند این مطلب را در ضمن یک واقعه بر من معلوم ساخت و من او را شناختم؛ روزی^{۷۹} در بستان بن حیون در شهر فاس با هم جمع آمدیم و جماعتی نیز با ما بودند ولی او غریبی از اهالی بجایه بود که دستش معیوب بود و در جمع ما شیوخ معتبری که در طریقت سلوک می‌کردند، بودند از جمله آنها ابوالعباس الحصار^{۸۰} و امثال او بودند. این جماعت جملگی چون حاضر گشتند، ادب پاس داشتند و مجلس حصر در ما بود و احدی در علم طریقت سخنی نمی‌گفت مگر من؛ به همراهان گفتم ای برادران من امروز از قطب زمان شما نکته عجیبی یاد

۷۸. فتوحات ج ۴، ص ۵۰۳ و نیز بل در Sidi Bou Medyanet sonmaitre Ed-Daqqaq a Fes ج ۱، ص ۵۶. آلفرد بل ظاهراً نمی‌دانست که تمیمی به سال ۶۰۳/۱۲۰۶ وفات یافته بود زیرا چنان به وی ارجاع می‌دهد که گویی آن را بعد از این تاریخ نوشته است.

۷۹. به علاوه ابن عربی این رویارویی را در درة الفاخره شرح می‌دهد و در آنجا به ذکر اطلاعاتی می‌پردازد که اسم قطب اشل القبائلی بوده است. او می‌افزاید که شبی در ضمن یک رویا خبر دار گشت که ماهیت این مرد چیست و در روز بعد با وی در باغ ابن حیون روبرو گشت. بنگرید به درة، ص ۶۲ و صوفیان اندلسی، ص ۱۵۳-۱۵۲.

۸۰. متأسفانه نتوانستم در کتب تاریخ شرحی درباره الحصار بیابم. تادلی تنها به این بسنده می‌کند که بگوید او شاگرد شیخ ابوالرابع سلیمان تلمسانی (۵۷۹/۱۱۸۷) بوده است. بنگرید به تشوف، ص ۲۸۰. اما ابن عربی به وی دوبار در فتوحات ارجاع می‌دهد. فتوحات ج ۳، ص ۳۴ که می‌گوید حصار یکی از ملامیه بود. در فتوحات ج ۱، ص ۲۳۳ نیز داستانی را باز می‌گوید که شخصی مرید حصاری بوده است و از مقام خود معزول گشته بود و ابن عربی ترتیبی فراهم آورد که توبه کند و به مقام انابت نایل آید.

می‌کنم و بعد، به این مرد اشاره کردم که خداوند در خواب بر من معلوم نمود و گفتم او قطبِ وقت است و او با من مصاحبت داشت و مرا بسیار محبت می‌کرد او به من گفت: بگو آنچه را خداوند به تو نمایانده است اما مبادا که از هویت وی اسمی ببری و بعد خندید و نکته‌ها گفت.... چون جماعت پراکنده شدند این قطب آمد و گفت: خدا تو را خیر دهد چه کردی با آنکه خداوند تو را بر احوال وی خبر داده بود، سلام بر تو باد و رحمتش نصیب باد. این سلام و بدرود بود و مرا در این خصوص علمی نیست. از آن پس دیگر او را در شهر ندیدم.»^{۸۱}

در اینجا یک نکته بسیار با ارزش از این گزارش حاصل می‌آید: اگر چه ابن عربی در این دوران هنوز یک جوان سی و سه ساله به شمار می‌رفت، اما مدت‌ها پیش از این، در آن روزگاران وی را در میان صوفیان غرب اسلامی به عنوان یک شیخ عالی رتبه و صاحب مقامات بلند به شهرت می‌شناختند، یعنی ابن عربی در آن زمان معروف بود. شهرت ابن عربی در این برهه از زمان در میان صوفیان – و حتی شاید در میان غیر صوفیان – شایع بود زیرا در این روایت ذکر می‌شود که گردِ وی گروهی از مُریدان جمع بودند و وی با وَتَد (یکی از اوتاد) یعنی یکی دیگر از رجالِ عالی مقام، یعنی ابنُ جَعْدون الحناوی ملاقات کرده است: «من چون به مدینه فاس رسیدم، شهرتم قبل از خودم به آنجا رسیده بود و مردمش مشتاق بودند، مرا ببینند. برای اجتناب از ملاقات با مردم، از خانه به مسجد جامع گریختم تا در خانه مرا نیابند. اما آنان در پی‌ام آمدند و

۸۱. فتوحات ج ۴ ص ۷۶. (متن کذا اجتمعت بقطب الزمان سنة ثلاث و تسعين خمسمائة بمدينة فاس اطلعني الله عليه فيواقعة و عرفني به فاجتمعنا يما ببستان بن حيون بمدينة فاس و هو الجماعة لا يوبه له فحضر في الجماعة و كان غريبا من اهل بجاية اشل اليد و كان في المجلس جمعنا شيوخ من اهل الله معتبرون في طريق الله منهم ابو العباس الحصار و امثاله و كانت تلك الجماعة باسرها اذا حضروا يتادبون معنا فلا يكون المجلس الا لنا و لا يتكلم احد في علم الطريق فيهم غيري و ان تكلموا فيما بينهم رجعوا فيها الى فوضع ذكر الاقطاب و هو في الجماعة فقلت لهم يا اخواني اني اذكر لكم في قطب زمانكم عجباً فالتفت الى ذلك الرجل الذي اراني الله في منامي انه قطب الوقت و كان يختلف الينا كثيرا و نجينا فقال لي قل ما اطلعك الله عليه و لا تسم الشخص الذي عين تلك في الواقعة و تسم و قال... فلما انفضت الجماعة جاء ذلك القطب و قال جزاك الله خيرا ما احسن ما فعلت حيث لم تسم الشخص الذي اطلعك الله عليه و السلام عليك و رحمة الله فكان سلام و داع و لا علم لي بذلك فما رايته بعد ذلك في المدينة الى الان م.)

حتی در مسجد به دنبال گشتند. دیدم که رو به سوی من دارند و از من پرسیدند که مرا کجا می‌توانند، بیابند. جواب دادم که به جست و جویش ادامه دهید تا بیابیدش. هنگامی که آنجا نشسته بودم و لباسی فاخر بر تن داشتم، شیخ جعدون نزد آمد و کنارم نشست و من پیش از این او را نمی‌شناختم. به من گفت: سلام و رحمت خدا بر تو باد. جوابش را دادم. کتاب شرح المعرفة اثر محاسبی را باز گشود و کلماتی از آن را برایم خواند و بعد شرحی از آن را برایم باز گفت. در طی این مواجید مرا به احوال و مقاماتی که در آن به سر برده بود، خبر داد و نیز گفت که از جمله اوتاد چهار گانه است. و نیز اینکه پسرش مقام او را به ارث خواهد برد. به او گفتم: تو را شناختم که فلانی هستی. کتابش را بست و ایستاد و گفت باز مگو و پرده‌داری مکن!!^{۸۲}

از آنجا که هر دو نفر هم ابن جعدون و هم أَشَلُّ الْقِبَائِلِ در زمره اوتاد بودند، به طبقه ملامیه نیز تعلق داشتند *a fortiori malamiyya*. در عین حال هر دو در یک مآل و یک عاقبت شریک بودند: هیچ کس ادنی اعتنایی به القبائلی نداشت (همانطور که ابن عربی یاد کرد) در مورد ابن جعدون نیز صادق بود «چون غایب می‌شد کسی نمی‌فهمید و وقتی حاضر می‌گشت احدی خبردار نمی‌شد و وقتی می‌آمد کسی او را نمی‌یافت».^{۸۳} هر دو نفر نظیر دیگر اشخاص ناشناس، مظلوم و محجوب و اغلب

۸۲. روح القدس، ۱۷ ص ۱۱۰-۱۰۹ و صوفیان اندلسی، ص ۱۱۶-۱۱۵ (مترجم فارسی از نسخه مجموعة الرسائل شماره ۱، ص ۱۸۶ نقل کرد. متن: انی لما وصلت مدینة فاس فکان ذکرى قد بلغ من بها فاحب من بلغه ذلک الاجتماع بی فکنت افر من الدار الی الجامع فلا اوجد فی الدار فاطلب فی الجامع و انا اراهم فیاتونی فیسالونی عنی فاقول لهم اطلبوه حتی تجدوها فبینما انا قاعد و علی ثياب رفیعة جدا و اذا بهذا الشیخ قد قعد بین یدی و لم اکن اعرفه قبل ذلک فقال لی السلام علیک و رحمة الله و برکاته فرددت علیه فتح کتاب شرح المعرفة للمحاسبی فقرأ منه کلمات ثم قال لی اشرح و بین ما قال فخطبت باحواله و من هو و مقامه و انه من الاوتاد الاربعة و ان ابنه یرث مقامه فقلت له عرفتك فانت فلان فاغلاق کتابه و قام واقفا و قال الستر الستر.)

۸۳. همان، شایان ذکر نیز هست که هر دو نفر از ضعف جسمانی برخوردار بودند: قبائلی از ناحیه دست در عذاب بود و ابن جعدون نیز لکنت زبان داشت و وقتی در جمع سخن می‌گفت بسیار عذاب و درد می‌کشید. اذا تکلم بین قوم ضرب و سخف. روح القدس، ص ۱۷ و صوفیان اندلسی، ص ۱۱۵. (متن: ابن جعدون واحدا من الاربعة الاوتاد... فکان اذا غاب لم یفتقد و اذا حضر لم یستشر و اذا جاء لا یوسع له.)

غایب از نظر بودند. باید به یاد داشت که این مظلومیت و محجوبیت خصیصه و شاخصهٔ اعضأ طبقهٔ ملامیه است: «فَهُمُ الْأَخْفَاءُ الْأَبْرَاءُ.... وَإِنَّهُمْ لَا يُعْرَفُونَ بَيْنَ النَّاسِ»^{۸۴} اما همهٔ آنان به این درجه نمی‌رسیدند. برخی از ایشان بودند - به رغم خود وی - صاحب تدبیر و سلطنت ظاهری می‌شدند. برای مثال چهار خلیفهٔ اوّل کسانی بودند که خصائص روحانی را با مناصب ظاهری جمع داشتند. سایرین به وظیفهٔ رسالت مامورند که آنان را اطاعت کنند تا به ظهور ایشان معروف گردند: خود را ظاهر نمایند، همانطور که خداوند خود را ظاهر فرمود. این نکته بی‌تردید در مورد ابن عربی صادق بود زیرا بارها و بارها در نوشته‌هایش فاش گفت که فرمان الهی را دریافت کرده است و خداوند به وی دستور داده است تا ناس را هدایت و نصیحت نماید: «فرمان یافتم تا با خلق بیامیزم و حکماً آنان را نصیحت نمایم»^{۸۵} درست در همان بدو رسالهٔ روح القدس به این دقیقه اشاره دارد: «رساله‌ای است از این عبد ضعیف و مهربان و پندگو که مامور است برادران خویش را نصیحت نماید و اهل زمان خویش را هدایت نماید»^{۸۶}

رجالی از این نوع، به حدّ اعلای تقدیس خرامیده‌اند: ایشان بر آنند تا از عبودیت خویش در گذرند و به وظیفهٔ خطیر اظهار ربوبیت قیام نمایند. چنین ربوبیتی غالباً آنان را به ورطهٔ الحاد و تفسیق سوق می‌دهد و گاهی نیز دیگر تسامح در آن جایز نیست. به همین سبب است که ابن عربی بارها در طی زندگانی خویش کوشید تا از بار چنین مسئولیتی شانه خالی کند تا بتواند هرچه عمیق‌تر و دقیق‌تر خود را وقف عبادت و ارتیاض نماید و از جوانب خلق مستور بماند.^{۸۷}

ای خدای من از حضرتت ملتمسم که بر این بندهٔ خویش رحم نمایی

۸۴. فتوحات ج ۱، ص ۱۸۱.

۸۵. روح القدس ص ۳۱ (نسخهٔ مترجم ص ۱۲۲ ک فامرت بالقعود و النصیحة للخلق قسراً و حتماً واجباً).

۸۶. روح القدس، ص ۱۹ (نسخهٔ مترجم ص ۱۱۲: من العبد الضعیف الناصح الشفیق المامور بالنصح لاخوانه و المشدد علیه فی ذلک دون اهل زمانه.م)

۸۷. روح القدس ص ۳۱ و نیز کتاب المبشرات، نسخهٔ خطی فاتح افندی، ۵۳۲۲، ص ۹۱ الف.

و او را تا آخر الحیات مستور داری
 نظیر ابن جعدون، شیخ و پیر طریقت
 که همیشه خداوند جنابش را محجوب داشت
 ای خدای من از حضرتت کنف ستر رجا دارم.^{۸۸}

اما این مسئولِ ابن عربی اجابت نگشت زیرا خداوند سرنوشت دیگری را برای وی
 مقدّر ساخته بود. او قبلاً از این واقعیت مطلع گشت و در همان شهر یعنی شهر فاس از
 حقیقت این ماجرا خبر یافت.

معراج

ابن عربی در طول حیات خویش فرسخ‌ها سفر کرد و از ده‌ها کشور گذشت، از
 تونس به مکه و اورشلیم و بغداد و قونیه سفر کرد و به دمشق وارد شد، اما این فقط در
 شهر فاس بود که بار دیگر به سال ۵۹۴/۱۱۹۸ طولانی‌ترین و خارق‌العاده‌ترین سفر
 خویش را مهیّا ساخت. البته این سفر، سیر آفاقی نبود بلکه یک سفر انفسی بود، یک
 سفر ارضی به شمار نمی‌رفت بلکه طیران در آسمان‌ها بود: روحانی و نه مادی بود،
 سفری که سالک زائر را به وفود در محضر الهی نایل می‌ساخت و او را به مقام «قَابِ
 قَوْسَینِ أَوْ أَدْنَى» (قرآن ۹/۵۳) می‌رساند. از نظر اولیاء، چنین سفری، معراج حضرت
 ختمی مرتبت در لیلۃ المعراج را تداعی می‌کرد که در طی آن هر یک از اولیاء، کاری را
 که حضرت محمد در معراج خویش به جسم انجام داده بود و با گذر از افلاک به عرش
 خداوند رسیده بود، باید به روح انجام می‌داد.^{۸۹} اما از آنجا که هیچیک از دو اولیاء را
 نتوان یافت که به فتحِ واحد در صورت واحدی دست یافته باشند، عیناً معراج یا طیران
 به افلاک که آنان تجربه می‌کردند، نیز از هم بسی متفاوت است. این است که چرا هر
 ولیّ با آنکه متابعتِ طریقتی را می‌نماید که حضرت رسول مفتوح ساخته است، باز هم

۸۸. دیوان، ص ۳۳۳.

۸۹. برای معراج حضرت محمد بنگرید به دائرة المعارف ویرایش ۲، قشیری، کتاب المعراج، قاهره،
 ۱۹۵۴ق.

به کشفی نایل می‌شود که منظری متفاوت و دیگرگون را باز می‌گشاید زیرا این جست و جوی ذی ارزش در اصل و اساس خود، حصول غایی و کامل این گفته حضرت رسول است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ». یعنی هر که خود را بشناخت خدای خویش بشناخت. انسان، عالم اصغر است که بالقوه جمیع ممکناتی را که در عالم اکبر است، در خویشتن خویش نهفته دارد، انسان نسخه حقیقی و کامل از عالم اکبر است و هر شیء که در عالم اکبر هست، نمونه‌ای از آن، در آدمی نیز وجود دارد. از این مطلب بی‌درنگ این نتیجه به دست می‌آید که به مدد ولی و در خلال لیلۃ الاسری و معراج روحانی وی هر چیز کمال خویش را عیان می‌سازد و در فروغ تجلی خداوند بر انسان، عظام ملائکه، امتحانات و افتتانات الهی و وجوه انبیایی را که ملاقات نموده است، جملگی را در خویشتن خویش می‌یابد. همانطور که ابن عربی از این «صعود» یا معراج یا سفر روحانی خود یاد کرده است «این رحلت من جز در من، و راهنمایم جز بر من کسی نبود»^{۹۰} به این تعبیر، رحلت یا صعود چیزی نیست مگر طلب در خویشتن خویش. فقط در خاتمه این ماجرای درونی و باطنی است که در آن، ولی خدا هنرمندی است که نمایش خود را کامل می‌سازد و به مقاصد خلقت و طلب خود پایان می‌بخشد. اما معراج به تعبیر واقعی صعود، تنها بخشی از این سفر روحانی است. تا جایی که زائر مزبور خود را به یکی از واقفون می‌رساند – واقفون یعنی کسانی که در سفر باطنی خویش در منزل تأمل در حضرت واحد متوقف می‌مانند – اما اینک وی باید به طور قرینه مخالف سفر خویش را پیماید و بار دیگر به سوی عالم خلق نزول بنماید (و در زمره راجعون قرار گیرد). ابن عربی در رساله الانوار شرح می‌دهد که راجعون بر دو نوع‌اند: «از سویی آنان‌اند که از حق نفس خویش بازگشته‌اند... و از نظر ما او همان عارفی است که برای تکمیل خویش بازگشته است غیر از راهی که بر آن سالک بوده است و در آن مقیم گشته است و از سوی دیگر کسی هست که برای ارشاد و هدایت خلق باز می‌گردد که او عالم وارث است.»^{۹۱} همانطور که بعدها خواهیم دید بی‌شک

۹۰. فتوحات ج ۳، ص ۳۵۰ (متن: فما كانت رحلتی الا فی ودالاتی الا علی.م.)

۹۱. رساله الانوار، ص ۱۴ مندرج در رسائل حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸م، خاتم الاولیاء

ابن عربی به مقوله دوم تعلق داشت و به رغم آرزویش، او در حجاب و ستر مخفی نماند، آنگونه که ابن جعدون بماند.

دو متن از خود ابن عربی در دست هست که – البته با دو روش کاملاً متفاوت از یکدیگر – تجربه شخص وی را از معراج مزبور شرح می‌دهد. از سویی کتاب الاسراء را داریم^{۹۲} که در شهر فاس در تاریخ جمادی الاولی ۵۹۴ ق و احتمالاً در هنگام «رجعتش» از معراج سماوی نوشته شده است؛ او در این اثر، سفر خود را به گونه‌ای استعاره‌ای و سمبولیک توصیف می‌سازد، و سبکی را به کار می‌برد که میان نثر مسجع و نظم در نوسان است. اما از سوی دیگر فصل ۳۲۷ از فتوحات را در اختیار داریم^{۹۳} که در آنجا شیخ الاکبر همان تجربه خویش را اما به طور دقیق‌تری تشریح کرده است. فصل ۱۶۷ از فتوحات مکیه^{۹۴} و رسالة الانوار هر دو به همین موضوع اختصاص دارد که تجربه غیرشخصی است. این چهار منبع یاد شده در جایی دیگر به تفصیل مورد بحث و بررسی قرار گرفته‌اند^{۹۵} و در اینجا نیازی نیست که بیش از این، مراحل و مقامات رفیع معراج شرح و تفصیل یابد، یعنی سفر روحانی و باطنی که خود ابن عربی انجام داده است و در فصل ۳۶۷ از فتوحات نقل شده است.^{۹۶}

شیخ بعد از آنکه از شوائب جسمانی عاری و برهنه گشت – زیرا از آنجا که معراج حضرت رسول به جسم صورت گرفت و در همین بدن مادی انجام شد، اولیاء فقط در عالم روح قادرند این سفر را طی کنند^{۹۷} – شیخ به نخستین آسمان می‌رسد و در آنجا ابوالبشر به وی تهنیت و شادباش می‌گوید. حضرت آدم بر وی ظاهر می‌سازد که همه

→ ص ۱۷۱-۱۷۰ (متن: اما المردودن فهم رجلان منهم من یرد فی حق نفسه.... و هذا هو العارف عندنا فهو راجع لتکمیل نفسه من غیر الطريق الذی سلک علیه و مقیم و منهم من یرد الی الخلق بلسان الارشاد و الهدایة و هو العالم الوارث.م)

۹۲. کتاب الاسراء، رسائل حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸ م.

۹۳. فتوحات ج ۳، ص ۳۴۵-۳۵۰. ۹۴. فتوحات ج ۲، ص ۲۸۳-۲۷۰.

۹۵. خوتکیویچ، خاتم الاولیاء، ص ۱۸۲-۱۴۷

۹۶. ابن عربی نیز به این سفر یعنی اسراء در فتوحات ج ۲، ص ۶۲۰ اشاره می‌کند ولی می‌افزاید که او این سفر را به دلالت یک فرشته به نام محمد بن نور انجام داده است.

۹۷. فتوحات ج ۳، ص ۳-۳۴۲.

ابناء بشر بر فطرت الهی و به حق الله سرشته‌اند و این بدان معناست که همهٔ آحادِ نوع انسانی، بدون استثناء عاقبت رستگار و متبارک خواهند گشت. ابن عربی در اینجا شرح می‌دهد که «بهشتِ اهل دوزخ بعد از استیفای حقوق است» یعنی «فنعیم اهل النار بعد استيفاء الحقوق». او ادامه می‌دهد که در حقیقت یومِ معاد تنها برای دورهٔ معدود و محدودی از زمان — معمولاً پنجاه هزار سال بر طبق پنجاه مقامی که هر یک هزار سال طول می‌کشد — پایان خواهد گرفت و این دوره را اقامت الحُدود گویند. در ورای این دوره، برههٔ الحکم هست که متعلق به اسماء الرَّحمن است. تعبیر ابن عربی از تنبیه و مجازات و مکافات یکی از اصول تعالیم اوست که محملِ عظیمی گشت که علماء و شریعتمداران ظاهری بر وی تهمت و افترای ارتداد بستند: تفسیر لفظی و ظاهری آیهٔ قرآن^{۹۸} که علناً به ابدیت در دوزخ اشاره دارد، اما ابدیتِ مجازات را تجویز نمی‌کند و ابن عربی ناظر به رحمتِ واسعهٔ الهی بود که ماخوذ از آیهٔ قرآنی «وسعت کلّ شيء» (قرآن ۷/۱۵۶) است که همهٔ مصائب و رنج‌ها را در بر می‌گیرد. آن موجوداتی که مقدر است تا ابد در دوزخ مغلّد بمانند در واقع در آنجا خواهند بود، اما باید دانست که برای ایشان آتش همانا برداً و سلاماً خواهد شد. «اما اهل دوزخ عاقبت به نعیم خواهند شد ولی در آتش زیرا صورت آتش بعد از انتهاء دورهٔ عذاب و عقاب الهی، بر ایشان سلام و سرد خواهد گشت و این همان نعیم ایشان خواهد بود.»^{۹۹} در اینجا باید افزود که از نظر ابن عربی دوزخ یا نعیم با مآلِ می مطابق است که سرشت فردی هر شخصی بدان نیاز دارد. زیرا معلون به سبب موقعیت خود مقتضی آتش است که تنها در آتش مسرور خواهد شد و این تا مقامی طول می‌کشد که «در آن مقام به اهلیت رسد نه به وسیلهٔ جزا، که در این صورت آتش مبدّل به نعیم می‌گردد زیرا اگر داخل بهشت شوند به سبب عرضی که دارند رنجور می‌شوند.»^{۱۰۰} و در جای دیگر

۹۸. قرآن ۶/۱۲۸ و ۹/۶۸ و ۱۶/۲۹.

۹۹. فصوص ج ۱، ص ۱۶۹ در اینجا ابن عربی برای بار دیگر آتش جهنم را با آتشی که بر حضرت ابراهیم بردا و سلاماً گشت، مقایسه می‌کند ولی به طور دقیق‌تر و رسمی‌تر، قرآن ۲۱/۶۹.

۱۰۰. فتوحات ج ۴، ص ۲۱۰ (متن: اقاموا فیها بالاهلیة لا بالجزاء فعادت النار علیهم نعیماً فلو عرضوا عند ذلک علی الجنة لتالموا لذلک العرض م).

اظهار می‌دارد که «اگر او بخشیده نشود، بی شک در مال خود از کرم الهی بهره خواهد یافت ولو از دوزخ خارج نگردد، زیرا موطن اوست و از آن خلق شده است زیرا اگر از دوزخ خارج شود، زیان خواهد یافت اما در آنجا به نعیم خود مقیم خواهد شد.»^{۱۰۱} ابن عربی در ورود خویش به آسمان دوم به گفت و گو با حضرت عیسی و حضرت یحیی می‌پردازد. حضرت عیسی توضیح می‌دهد که توانایی وی در احیاء موتی برگرفته از ماهیت روحانی وی است که از جبرئیل کسب کرده است.^{۱۰۲} ابن عربی خاطرنشان می‌کند به این سبب حضرت یحیی در روز قیامت زائر و واسطه وادی «موت الموتی» است که نام یحیی به معنای «زندگی می‌بخشد یا زنده است» بوده و خداوند این نام را به وی عطا کرده است. ابن عربی می‌گوید: «اما هستند بسیار کسان که نامشان یحیی است» و حضرت مسیح نیز پاسخ می‌دهد که «آری اما این منم که این نام در مرتبه اولیه به مقام من اطلاق شده است و من مظهر اسم محیی هستم و همه مردمی که زنده هستند یا زنده خواهند شد، از من حیات می‌یابند.»

ابن عربی در ادامه معراج خویش به آسمان سوم می‌رسد یعنی سماء یوسف. در اینجا یوسف به وی معنای گفته رسول را به شرح باز می‌گوید «اگر من نیز چون یوسف بودم و نامم یوسف بود به مثل او متبلا می‌گشتم و مسالت دعاگویان را اجابت می‌فرمودم و در سجن باقی نمی‌ماندم»^{۱۰۳} در اینجا اشاره به آیه قرآن (۵۰/۱۲) است که یوسف مسجون به خواهش فرعون چنین جواب می‌دهد که وی آزادی خود را زمانی می‌پذیرد که زنان مصری از گناهان خویش عذرخواهی کنند.

در آسمان چهارم ادریس به ابن عربی تهنیت می‌گوید، ادریس قطب سماوی است که او را به منصب «وارث محمدی» می‌پذیرد و در جواب سوالی از ابن عربی در

۱۰۱. فتوحات ج ۴، ص ۱۳۷ درباره مفهوم مجازات از نظر ابن عربی بنگرید به صاعد الحکیم، معجم، ص ۴۴۲ و ۶۱۲ و ۶۴۴. (متن: فهو وان لم يغفر فلا بد من الكرم الالهي في المال وان لم يخرج من النار لانها موطنه و منها خلق حتى لو اخرج منها في المال لتضرر فله فيها نعیم مقیم.م)

۱۰۲. باید به یاد داشت که بر طبق احادیث اسلامی جبرئیل روبروی حضرت مریم ایستاد و به صورت بشر تمثل یافت تا روح عیسی را به وی بدمد. (قرآن ۱۷/۱۹).

۱۰۳. بخاری، تعبیر ۹، انبیاء ۱۱/۱۹ (متن: لو ابتلی بمثل ما ابتلیت به ودعی لاجاب الداعی ولم یبق فی السجن.م)

خصوص کثرت عوالم مخلوق، به بحث دربارهٔ تجدیدُ الخلق در هر آن، یعنی خلقِ مُدام در هر لحظه می‌پردازد.^{۱۰۴} در آسمان پنجم ابن عربی هارون را می‌بیند و او را وارث کامل می‌یابد و بعد، برای وی شرح می‌دهد که عارفان به سبب عدم معرفتِ کاملِ خود به تجلیِ خداوند بر انسان، مُنکرِ واقعیت جهان شده‌اند.^{۱۰۵} در آسمان ششم ابن عربی تجربهٔ خود را در ملاقات با خداوند شرح می‌دهد و راه حلی برای معضل قرآنی (۱۴۳/۷) به دست می‌دهد که بر طبق آن، برخی منکر رؤیت بودند.

در نهایت، شیخ به آسمان هفتم می‌رسد یعنی جایی که وی ابراهیم را در بیتُ المَعْمور می‌بیند. از اینجا وی سفر خویش را ادامه می‌دهد تا به سَدْرَةُ الْمُنْتَهی می‌رسد که آخرین مراحل سفر روحانی یا عروج را نشان می‌دهد، اما هنوز به لیلۃ الاسری نرسیده است. «تا زمانی که تماماً نور گشتم و خداوند بر من معنای این گفته را نازل فرمود که ما به خداوند و آنچه بر ما نازل شده است و آنچه بر ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و اسباط نازل شده است و آنچه موسی و عیسی و انبیاء آورده‌اند، ایمان یافتیم (قرآن ۸۴/۳)... در این آیه بود که جمیع آیات را به من عطاء فرمود و امر را بر من نزدیک گرداند و آن را کلید فهم همهٔ علوم قرار داد. پس دانستم مجموع آنچه برایم گفته‌اند، هستم و بشارت یافتم که در مقام محمّدی قرار دارم.... در این معراج بود که معانی اسماء را شناختم و نیز فهمیدم که تمامی آنها به یک مُسمّی باز می‌گردد و این مُسمّی مشهود من و وجود من بود، چنانکه این سفر جز در من و این دلالت مگر بر من نبود و از اینجا دریافتم که در عبودیت محض و هیچ نکته‌ای از ربوبیت در من نیست و خزائن این منزل بر من گشوده شد.»^{۱۰۶}

۱۰۴. ابن عربی به ادریس می‌گوید در مقابل مکه با شخصی روبرو شد که به انسان‌هایی تعلق داشت که مقدم بر زمان ما بودند و بر وی معلوم گشت که در حقیقت چندین آدم قبل از آدم بوده است.
۱۰۵. بلیانی، *Epitre*، ص ۳۳.

۱۰۶. (متن: حتی صرت کلی نورا.... فانزل الله علی عند هذا القول قل آمنا بالله و ما انزل علینا و ما انزل علی ابراهیم و اسمعیل و اسحق و یعقوب و الاسباط و ما اوتی موسی و عیسی و النبیون من ربهم...) (قرآن ۸۴/۳) واعطانی فی هذه الایة کل الآیات و قرب علی الامر و جعلها لی مفتاح کل علم فعلمت انی مجموع من ذکر لی و کانت لی بذلک البشری بانی محمّدی المقام.... فحصلت فی هذا

در اینجا شرح حالی که ابن عربی از خود در فتوحات نگاشته است، خاتمه می‌یابد. بعد از گزارش از افلاک و صحبتش با انبیای هر فلک، زائرِ سالک به مقام عبودیت خویش و سلطنتِ مطلقِ الهی یا ربوبیتِ حضرت الهی نایل گشت. اما سفر او در اینجا پایان نمی‌یابد و او در این منزل ساکن نمی‌گردد. او یکی از راجعون است، یعنی کسی که بار دیگر باید به سوی مخلوقات یا عالمِ خلق باز گردد. به طور خاصّ تر باید او را متعلّق به گروه دوم از راجعون دانست، یعنی کسانی که او بنفسه آنان را العالمُ الوارث نام می‌نهد^{۱۰۷} و خداوند آنان را مامور هدایت ناس کرده است و به سوی آنان ارسال می‌دارد. حضرت موسی در آسمان ششم ابن عربی را به وفود در این مقام، مستبشر ساخته بود، زمانی که به وی اخبار داد^{۱۰۸}: «بدان تو از پروردگار خویش منت یافتی تا سرّ قلب خویش را برایت معلوم سازد و تو را به اسرار کتابش آگاه فرماید و کلید قفلِ بابِ خویش را به تو عطا نماید تا میراث تو تکمیل گردد و انبعاث جنابت کامل شود و از کریمه (اوحی الی عبده «قرآن ۵۳/۱۰») نصیبت دهد پس در ممتاز بودن خویش، طمع نداشته باش و از شریعت عدول مکن و در انزالِ کتاب مداخله منما تا این باب بر تو بسته نشود.... سپس تو بعد از آنی که به این مقام واصل گشتی و آنچه را آموختی، یادگرفتی، مبعوث خواهی شد و وارث خواهی بود؛ شک نیست که مورث به میراث الهی گشتی و در تکلیف خلق باید به رفق و مدارا کوشی.» چنین نصیحتی از حضرت موسی از برخی جهات یادآور معراج حضرت رسول است. که در طی آن حضرت محمد به توصیه حضرت موسی از حضرت باری خواستارِ کاهشِ تعدادِ رکعات نماز واجب بود و جزئیات آن نصیحت با گفته مزبور مطابقت داشت، بالاخصّ اینکه ابن عربی به سبب انتقال میراث الهی خود رو به گذشته نظر داشت و افزون بر این،

→ الاسراء معانی الاسماء کلها فرایتها ترجع الی مسمی واحد و عین واحدة فکان ذلک المسمی مشهودی و تلک العین وجودی و عین واحدة فکان ذلک المسمی مشهودی و تلک العین وجودی فما کانت رحلتی الا فی و دلالتی الا علی و من هنا علمت الی عبد محض ما فی من الربوبية شیء اصلا و فتحت خزائن هذا المنزل. م فتوحات ج ۳، ص ۲۵۰ (۱۰۷. رساله فی الولاية، ص ۲۵ و رساله الانوار، ص ۱۴. ۱۰۸. کتاب الاسری، ص ۲۶.

به لقب وارثِ محمدی و الوارثُ الکاملِ منعوت گشت، این دو صفت پیش از این به ادريس و هارون ارزان شده بود، و نیز به خود ابن عربی باز می‌گشت که حائز مرتبت ختم ولایت محمدی یعنی «تکمیل جمیع انبیاء» بود. در حقیقت، معراج سال ۵۹۴ ق حاکی از آن است که دومین فعل در سنت الهی در خطبه‌ای رخ داده بود که مدت‌ها قبل برای نخستین بار به سال ۵۸۶ ق در بازگشت به اندلس حادث گشته بود:

«اما مطلبِ خاتم ولایت محمدی معنایش این است که صاحب آن ختم خاص در خصوص ولایت امت محمدی است»^{۱۰۹}..... و این مطلب را درباره ختم محمدی در شهر فاس از بلاد مغرب به سال ۵۹۴ ق دریافتم و خداوند مرا به این نکته شناسا فرمود و نشان آن را و نه اسمش را به من مرحمت کرد.»^{۱۱۰} ابن عربی در صفحه دیگری از فتوحات اظهار می‌دارد که او هویت خاتم ولایت محمدی را به سال ۵۹۵ ق کشف نمود؛ اما همان‌قسم که خواهیم دید این مطلب صحو القلم بود. «او اینک در زمان حاضر است و وی را به سال ۵۹۵ ق شناختم و نشانی را که مخصوص او بود، دیدم نشانی را که خداوند در وی ایجاد کرده و از چشم مردمان مخفی ساخته بود و من آن را در شهر فاس کشف کردم و حتی خاتم ولایت را از وی مشاهده کردم.»^{۱۱۱} اگر چه در این فقره ابن عربی با اصرار بسیار از افشای نام این شخص معهود خودداری می‌ورزد، اما در حقیقت نام وی را در چندین بیت از اشعار خود (از جمله در خلال یک فقره قصیده در فتوحات مکیه^{۱۱۲}) در ضمن یک قصیده مطوّل در دیوان کبیر^{۱۱۳} خویش فاش ساخته است. در این قصیده وی عبارات گوناگونی از خرقة پوشی خویش را که نشان عالی کرامت ولایت است، معلوم می‌دارد. در اینجا می‌توان به فقرات زیر که یک نمونه عالی از این مطلب است، نقل کرد:

۱۰۹. بر طبق اصطلاحات اسلامی جمعیت اسلامی است.

۱۱۰. فتوحات ج ۳، ص ۵۱۴.

۱۱۱. فتوحات ج ۲، ص ۴۹. (اما ختم الولاية المحمدية فهي لرجل وهو في زماننا اليوم موجود عرفت به سنة خمس و تسعين و خمسمائة ورايت العلامة التي لد قد اخفاها الحق فيه عن عيون عباده و كشفها لي بمدينة فاس حتى رايت خاتم الولاية منه. م)

۱۱۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۴۴ بنگرید به فصل ۳ در فوق.

۱۱۳. دیوان، ص ۳۳۷-۳۳۲.

أَنَا فِي عِبَادِ اللَّهِ رُوحٌ مُقَدَّسٌ كَمِثْلِ اللَّيَالِي رُوحُهَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ ١١٤
 تَقَدَّسْتُ عَنْ وَثَرٍ بِشَفْعٍ لِأَنِّي غَرِيبٌ بِمَا عِنْدِي عَنِ الشَّفْعِ وَ الْوَثَرِ
 وَ لَمَّا أَتَانِي الْحَقُّ لَيْلًا مُبَشِّرًا بَأَنِّي خِتَامَ الْأَمْرِ فِي غُرَّةِ الشَّهْرِ ١١٥
 وَ قَالَ لَمَنْ قَدْ كَانَ فِي الْوَقْتِ حَاضِرًا مَنْ الْمَلَاءِ الْأَعْلَى وَ مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ ١١٦
 أَلَا فَانظُرُوا فِيهِ فَإِنَّ عَلَامَتِي عَلَى خَتَمِهِ فِي مَوْضِعِ الضَّرْبِ مِنَ الظَّهْرِ ١١٧
 وَ أَخْفَيْتُهُ عَنْ أَعْيُنِ الْخَلْقِ رَحْمَةً بِهِمْ لِلَّذِي يُعْطَى الْجُحُودَ مِنَ الْكُفْرِ
 عَرَضْتُ عَلَيْهِ الْمُلْكَ عَرْضًا مُحَقَّقًا فَقَالَ لِي الْأَمْرُ الْمُعْظَمُ فِي السِّتْرِ
 لَأَنَّكَ غَيْبٌ وَ السَّعِيدُ مَنْ أَقْتَدَى بِسَيِّدِهِ فِي حَالَةِ الْعُسْرِ وَ الْيُسْرِ
 أَنَا وَارِثٌ لَا شَكَّ عِلْمَ مُحَمَّدٍ وَ حَالَتُهُ فِي السِّرِّ مِنِّي وَ فِي الْجَهْرِ
 عَلِمْتُ الَّذِي قُلْنَا بِبِلْدَةِ تُونِسٍ بِأَمْرِ إِلَهِي أَتَانِي فِي الذِّكْرِ
 أَتَانِي بِهِ فِي عَامِ تِسْعِينَ شُرْبُنَا بِمَنْزِلِ تَقْدِيسٍ مِنَ الْوَهْمِ وَ الْفِكْرِ
 وَ لَمْ أَذِرْ أَنِّي خَاتَمٌ وَ مُعَيَّنٌ إِلَى أَرْبَعٍ مِنْهَا بِفَاسٍ وَ فِي بَدْرِ ١١٨
 إِذَا لَمْ أَكُنْ مُوسَى وَ عِيسَى وَ مِثْلَهُمْ فَلَسْتُ أَبَالِي إِنَّنِي جَامِعُ الْأَمْرِ ١١٩

۱۱۴. برای این اندیشه بنگرید به کتاب الاسرار ص ۱۱ و ۴۴.

۱۱۵. به یاد خواهد آمد که در اینجا ابن عربی قره‌الشهر را به معنای لفظی آن به کار می‌برد که نخستین روز هر ماه است. در حقیقت بر طبق شرح جندی (شرح فصوص ص ۱۰۹) این روز همان قره‌ماهرم (یعنی اولین روز ماه محرم) بوده است که در این روز، ابن عربی دریافت که همو ختم یا خاتم ولایت است.

۱۱۶. در اصطلاحات (ص ۱۶۳) ابن عربی عالم الامر را به عنوان وجودی تعریف می‌کند که به سبب خداوند بی علت ثانوی آفریده شده است. لذا این مطلب را می‌توان به عالم الارواح یا عالم الملائکه یا عالم الغیب تسمیه کرد. در تقابل با این عالم، عالم الخلق یا عالم الشهادة قرار دارد. بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۱۲۹.

۱۱۷. در مواضع الالف فی الظهر به لحاظ لغوی اشاره می‌کند که نخستین شب ماه است. بر طبق گفته جندی (شرح فصوص، ص ۲۳۹) ابن عربی حفره‌ای میان دو کتف خویش داشت که به اندازه یک تخم مرغ بود و این مطابق با علامتی بوده است که حضرت رسول نیز در همان میان دو کتف خود نیز داشت.

۱۱۸. فی البدر می‌تواند به این معنا باشد که از نظر ابن عربی ماه کامل بوده است و شاید نیز اشاره به بدرالجبشی است. از لحاظ تاریخی من نظر اول را بیشتر ترجیح می‌دهم.

۱۱۹. هیچ شباهت جدی و مطمئنی میان این عبارت که در اینجا به کار رفته است، یعنی اننی ←

فَإِنِّي خَتَمُ الْأَوْلِيَاءِ مُحَمَّدٌ خِتَامُ اخْتِصَاصٍ فِي الْبَدَاوَةِ وَالْحَضَرِ^{۱۲۰}
 این ابیات جای ادنی شکّی باقی نمی‌گذارد که ابن عربی خود را به دقّت فراوان و
 صراحت کامل به عنوان ختم ولایت محمّدی یاد می‌دارد. مطالبی که به صورت
 فوق‌العاده موجز و خلاصه شده در ابیات فوق آمده است، ناظر به تعهّدات وی در قضیه
 با انبیاء و عالمِ نبوّت است. ختم محمّدی درجه‌ای از نبوّت و وفود به مقام پیامبری
 نیست. از منظر خاصّی او حتی بیش از این رتبه را حائز است، زیرا وی در وجود
 خویشتن خویش، جامعیت ولایت همه انبیاء و رسولان را مطرح می‌نماید یعنی نه
 خاتم ولایت محمّدی بلکه خاتم ولایت جمیع انبیاء است. او به صراحت اذن می‌یابد تا
 خود را وارث محمّدی معرّفی نماید اما هنوز او وارث نه فقط معرفت محمّدیه است
 بلکه افزون بر این، حائز قائم مقام وی نیز هست: بر حسب مفاد کلمه «ولی» وی که
 بخصوص با اسم نبوّت وی (رسول) جمع آمده است. و بالاخره باید افزود که قصیده
 مزبور حاوی استنتاجِ خوتکیویچ نیز هست که به تاریخ حادثه در سال ۵۹۵ ق اشاره
 می‌کند. بنابراین، در یکی از دو فقره مُقْتَبَس از فتوحات که پیش از این یاد شد،
 سهو القلمی رخ داده است.^{۱۲۱} یعنی سال معهود چهار سال بعد از تونس به سال ۵۹۰ ق
 بوده است یعنی سال ۵۹۴ ق که در این سال ابن عربی به وظیفه اساسی خویش به
 عنوان «ختم» یا خاتم وقوف یافت.

به هر حال قصیده مزبور دو پرسش اساسی را در پیش رو قرار می‌دهد که اجتناب
 از آنها غیر ممکن است. نخست اینکه بر اساس کدام شرایط و نوادرِ حالات، ابن عربی
 بر آن رفت که سکوت پیشه کند و از افشای هویتِ ختم محمّدیه، خویشتن‌داری کند
 اما در برخی حالاتِ دیگر، آن را فاش نمود و آشکار ساخت؟ به نظر می‌آید وی در
 توضیح این تلوّن مزاجیِ خویش که از قلمش جاری بود، دشواری‌هایی داشت. او
 کِراراً می‌گوید – و این نکته‌ای است که ما بعد از این، بدان باز خواهیم گشت – که

→ جامع الامر، که بی‌درنگ به انبیاء اشاره دارد با عبارتی که به شکل توصیفی در خاتمه روایت
 فصل ۳۶۷ از فتوحات آمده است، یعنی انّی جامع ذکر لی، وجود ندارد.

۱۲۰. اشاره به شأن جهانی و وظیفه عام ختم الاولیاء دارد.

۱۲۱. خوتکیویچ، خاتم الاولیاء، ص ۱۲۶.

فتوحات نوشته‌ای است که تحتِ الهامِ الهی به رشته تحریر در آمده است: «قسم به خداوند حرفی در این کتاب ننگاشتم مگر آنکه به املاء و دستور الهی و إلقاء ربّانی بوده است یا آنکه نَفَثَاتِ رُوحِ الْقُدُسِ بر باطن من الهام فرموده است، این خلاصه مطلب است بی آنکه ما پیامبرِ شارع و یا در زمرة انبیای مکلف باشیم.»^{۱۲۲} همو بار دیگر اظهار می‌دارد که این معنا در سایر حالات وی نیز صادق است: «در نگارش این آثار مقصود من تنها به انجام رساندنِ وظایفِ یک نویسنده نبوده و حتی نیت من تعقیب منظور خاصی نبوده است، بلکه تنها این قصد را داشتم تا خود را از شئون بشری فارغ سازم و قلبم را در اختیار حق قرار دهم.»^{۱۲۳} فقرة زیر مأخوذ از کتابِ مَوَاقِعُ النُّجُوم است که یکی از این حالات نَفَثَاتِ رُوحِ الْقُدُسِ را نشان می‌دهد. «بلکه بر من لطیف‌تر از این نیز روی داد و این موقعی بود که من مشغولِ تالیفِ کتابی بودم که به فضیلت الهی بود؛ به من گفته شد که این نکته را بنویس که بابی است که وصفش سخت و کشفش ممنوع است؛ دیگر ندانستم بعد از این چه می‌نویسم و در منتظرِ إلقاء الهی ماندم تا آنکه مزاجم دیگرگون شد و نزدیک بود به هلاکت رسم تا آنکه روبروی خود لوحِ نورانی دیدم که به خطِ نورانی روی آن نوشته شده بود: این بابی است که وصفش سخت و کشفش ممنوع است و کلامی بر این باب مرقوم بود و من آن را تا آخر نگاشتم و این حالت از من مرتفع شد.»^{۱۲۴}

پرسش دوم این است که چگونه می‌توانیم این دو نکته را با هم آشتی دهیم زیرا از

۱۲۲. انبیاء مکلف از اهمیت خاصی برخوردار است زیرا بر طبق آراء ابن عربی بالاترین مقام ولایت یعنی مقام القرب، حامل نام نبوت مطلقه است که از نبوت تشریعی جداست و مادون آن قرار دارد. برای تفصیل بنگرید به فصل ۳ در فوق. این نقل قول برگرفته از فتوحات ج ۳، ص ۴۵۶ است. (متن: فوالله ما كتب منه حرفا الا عن املاء الهی و إلقاء ربانی او نفث روحانی فی روع کیانی هذا جملة الامر مع کوننا لسنا برسل مشرعین و لا انبیاء مکلفین بکسر اللام.)

۱۲۳. این مطلب نشان می‌دهد که چگونه او آثار ادبی خویش را در همان فهرست آثار خود معرفی می‌نماید بنگرید به عثمان یحیی، تاریخ المؤلفات، ج ۱، ص ۴۰.

۱۲۴. مَوَاقِعُ النُّجُوم ص ۶۵ (متن: واتفق لی الطف من هذا وذاک انی کنت مشغولا بتالیف کتاب القانی فقیل لی اکتب هذا باب یدق وصفه و یمنع کشفه ثم لم اعرف ما اکتب بعده و بقیة انتظار الإلقاء حتی انحرف مزاجی و کدت اهلک فنصب قدمی لوح نوری و فیه اسطر لحضر نوریة فیها مکتوب هذا باب یدق وصفه و یمنع کشفه و الکلام علی الباب فقیده الی آخره ثم رفع عنی.)

سویی ابن عربی به طور قاطع در آیاتِ قصیده فوق‌الذکر تأکید دارد که فقط اوست که به سال ۵۹۴/۱۱۹۸ در شهر فاس به مقامِ ختمِ محمدی نایل گشته است و از سوی دیگر، خود به مکاشفه شهر قرطبه به سال ۵۸۶ق و نیز مکاشفه دیگری در همان سال در اشبیلیه اشاره دارد. برای شرح این موضوع چگونه باید این واقعه را با گزارشی که خود ابن عربی از آن به دست داده است، آشتی داد که بر طبق آن وی به سال ۵۸۹ق در شهر الجزیره الخضراء Algeciras مکاشفه‌ای داشت و در آن به سرنوشت و تقدیرات آینده خویش، حتی با ذکر جزئیاتِ خاص آن اشراف یافت، جزئیاتی که البته شامل تسمیه وی به عنوان ختم ولایت محمدی نیز می‌شده است؟ این اعتراف صریح و روشن در خصوص رحمت الهی در وفود به چنین مقام بزرگی را به سختی می‌توان به مددِ اصطلاحاتی نظیر فراموشی و نسیان توضیح داد. نمی‌توان به سادگی گفت که وی دچار فراموشی شده بود. آیا باید چنین تصوّر کنیم که یک واقعه رخ داده است که همین واقعه باشد و او آن را به چندین نوع روایت کرده است؟ در حوزه خطیر تحلیل مفاهیم روایاتِ گوناگون که بعدها به تفصیل آن را بررسی خواهیم کرد، در واقع می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم، که اگر ما متون مزبور را به دقت و به روشی که باید آنها را مطالعه کرد، بر خوانیم، درمی‌یابیم که این روایات گوناگون در حقیقت سلسله‌ای محدود از وقایعی خاص و متوالی هستند که تنها ثبات خود، و البته توضیح خود را در مکه به سال ۵۹۸/۹۹ می‌یابند.

«اما دوستِ نازنین من، نورِ صرف، ضیاءِ خالص، منسوب به حبشه، که اسمش عبدالله است، ماهی که مخسوف نمی‌گردد، شخصی که حقّ او را به اهلش می‌شناساند، توفیق را رفیقِ حالش می‌گرداند، به مراتبِ عالی تمیز و خلوص نایل گشته است، چون ذَهَبِ ابریز خالص است، کلامش حقّ است و وعده‌اش راست است» اینها کلماتی هستند که در همان ابتدای کتاب فتوحات مکیه، ابن عربی وصف حال کسی کرده است که نزدیک بیست و سه سال در معیت و مصاحبت وی بوده است و لحظه‌ای از وی جدا نشده است، یعنی: بدرالحبشی.^{۱۲۵} رشته مودّتی که این دو را به هم مرتبط کرده

۱۲۵. فتوحات ج ۱، ص ۱۰. بنگرید به ترجمه دنیس گریل در مقدمه‌اش بر کتاب حبشی، کتاب

بود، در خلال این همه سالیان دارز، مقتضی مراتبی بیش از توقیر و تکریم و احترامی بود که می‌باید از رابطهٔ مرید و مرادی یا شاگری و استادی تَوَقُّع داشت.^{۱۲۶} از لحظه‌ای که حبشی برای نخستین بار با ابن عربی در شهر فاس دیدار کرد، هرگز دست از دامن شیخ و استاد بر نداشت. حبشی از شهر فاس تا اشبیلیه، از تونس تا مکه و از دمشق تا مَلَطِیَه همه جا در پی ابن عربی رفت، اگر چه در کشور حبشه به سان برده بود، اما اینک در محضر ابن عربی آزاد می‌نمود، بی آنکه خاطرهٔ تلخ دیگر بردگان حبشی تبار را فرا چشم داشته باشد که بر حسب معمول، برای نظافتِ مساجد و معابر استخدام و به بردگی گرفته می‌شدند.^{۱۲۷} و نیز حضرت محمد مدّت‌ها قبل در وصف ابا هریره گفت که وی یکی از هفت ابدال است. در حقیقت، شماری از فقرات مأخوذ از کتاب فتوحات نشان می‌دهد که حبشی یکی از چهار تن اوتاد زمان خویش بوده است.^{۱۲۸} بی تردید، در این اوقات، او دیگر همان جوانِ خام در نخستین دیدارِ خویش با ابن عربی محسوب نمی‌شد: او مدّت‌ها قبل در شرق زندگی کرده بود و در آنجا در محضر شیوخی گوناگون حاضر بود.^{۱۲۹} و ارتباط نزدیکی با ابو یعقوب الکومی (یکی از نخستین مشایخ ابن عربی در اندلس) داشت که دست بر قضاء، همو در خانهٔ حبشی وفات کرد.^{۱۳۰}

ابن عربی با شهرتی که در مغرب برای خود بار آورده بود، سبب شد شاگردان و تابعانی گردش جمع آیند. آنان وفادار و مطیع بودند و ابن عربی همواره با حسرت و

→ الانباه، ص ۱ در مجلهٔ اسلام شناسی ج ۹، IFAO ۱۹۷۹، ج ۱۵ و برای شرح حال حبشی بنگرید به معجم المؤلفین ج ۳، ص ۳۹. (متن: اما رفیقی فضیاء خالص و نور صرف حبشی اسمہ عبد اللہ بدر لا یلحقه خسف یعرفه الحق لاهل فیودیه و یوفقه علیهم و لا یعدیه قد نال درجۃ التمزیز و تخلص عند السبک کالذهب الابریز کلامه حق و وعده صدق.)

۱۲۶. بنگرید بخصوص بر آن ابیاتی که ابن عربی در وصف حبشی در فتوحات ج ۱، ص ۱۹۸ گفته است. ابن عربی شماری از آثار بر جستهٔ خویش را نظیر کتاب مواقع النجوم و کتاب انشاء الدوائر و حلیۃ الابدال را به نام حبشی تسمیه کرده است.

۱۲۷. سیوطی، الاحوال للفتوی، قاهره، ۱۹۵۹، ج ۲، ص ۴۲۸.

۱۲۸. فتوحات ج ۱، ص ۱۰ و ۱۶۰.

۱۲۹. درة الفاخره، ص ۷۱ و صوفیان اندلسی، ص ۱۵۸.

۱۳۰. روح القدس، ص ۷۹، صوفیان اندلسی، ص ۶۹.

اسف بسیار از آن روزگاران یاد می‌کرد، روزگاران که در مصاحبت با ایشان سپری کرده بود و آنان خود را بتمامه وقف جنابش کرده بودند. «چون مردم این را بدانستند، گروهی جمع شدند و آیات الهی را روز و شب تلاوت می‌کردند و ما در آن هنگام در شهر فاس از شهرهای مغرب بودیم و در این راه، همراه و همکارِ دوستانِ موافق بودیم و آنان شنوندگان مناسبی بودند و این عملی پاک بود که بهترین و شریف‌ترین روزی‌ها بود.»^{۱۳۱}

در میان کسانی که در این حلقهٔ مریدان ابن عربی حاضر می‌شد، شاعر و فیلسوف و لغوی مشهور عبدالعزیز بن زیدان (۱۲۲۷/۶۲۴ وفات) نیز بود.^{۱۳۲} «استاد نحوی عبدالعزیز بن زیدان در شهر فاس مرا مطلع ساخت و حال آنکه وی مُنکرِ حالت فناء بود و در این قضیه با ما مخالفت داشت؛ اما از این معنا توبه کرد. روزی بر من داخل شد و سخت شادمان و مسرور بود و به من گفت: ای آقای من، این حالت فنایی که صوفیان وصفش می‌کنند، نزد من با ذوقِ راست آمد و امروز آن را دیدم. گفتم: مطلب چگونه بود؟ گفت: آیا نمی‌دانی که امروز امیر المومنین از اندلس به این شهر آمده است؟ گفتم: آری می‌دانم. گفت: پس با خبر باش که من به قصد گردش با اهالی شهر فاس به بیرون شهر رفتیم که به لشگر بر خوردیم. چون امیر رسید و به وی نگریستم، از نفس خود و از لشگر و از همهٔ آنچه انسان به حواس در می‌یابد، بی‌خود شده و فانی گشتم، تو گویی که هیچ نمی‌شنیدم و صدای هیچ طبل و آوازی به گوشم نمی‌آمد؛ با آنکه از این صنف در آنجا بسیار بودند، حتی هیچ احدی را نمی‌دیدم مگر امیر المومنین را، با این وصف کسی مزاحم من نشد و در کنارِ ازدحام مردم از خود و اطراف خود، بی‌خبر شدم و به مقام فناء رسیده بودم و به حالتِ شهود دست یافتم.»^{۱۳۳} منظور از امیر المومنین،

۱۳۱. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۴ (متن: فاذا علم الامام ذلك لم يزل يقيم بجماعة يتلون آيات الله آناء الليل والنهار وقد كنا بفاس من بلاد المغرب قد سلطنا هذا المسلك لموافقة اصحاب موفقين كانوا لنا سامعين و طائعين و فقدنا لفقدهم هذا العمل الخالص و هو اشرف الارزاق و اعلاها).
 ۱۳۲. بر طبق گفتهٔ مؤلف کتاب تکمله (ص ۱۷۷۱ نشر کودرا) عبدالعزیز بن علی بن زیدان نه فقط در حدیث و ادب و شعر بلکه در فقه نیز توغل داشت.

۱۳۳. فتوحات ج ۲، ص ۵۱۴. (متن: اخبرني الاستاذ النحوي عبدالعزيز بن زيدان بمدينة فاس وكان

سلطان الموحدون که به هنگام مراجعتش مردم شهر فاس با چنین شور و شعفی جشن گرفتند، همانا منصور بود که برای آخرین بار اندلس را در جمادی الاولی سال ۵۹۴/۱۱۹۸ ترک گفت و به سوی مغرب بازگشت و در همانجا اندکی مدتی بعد، وفات یافت.^{۱۳۴} شمار معتنابهی از آثار ابن عربی مربوط به مراحل و مقامات سلوک و قواعد آن است: کتاب الکون^{۱۳۵}، کتاب الامر^{۱۳۶}، کتاب الوصیة^{۱۳۷}، و کتاب الوصایا^{۱۳۸}، و نیز برخی از بخش‌ها و فصول کتاب التدبیرات^{۱۳۹} و کتاب مواقع النجوم^{۱۴۰} که حاوی مطالبی در این خصوص است، و برای سالک یا رهرو طریقت لازم است. پیکره قواعد و قوانینی که سالک به ضرورت باید مجری دارد تا بتواند به

→ ينكر حال الفناء و كان يختلف اليها و كانت فيه اناة فلما كان ذات يوم دخل على و هو فارح مسرور فقال لي يا سيدي الفناء الذي تذكره الصوفيه صحيح عندى بالذوق قد شاهدته اليوم. قلت له كيف قال الست تعلم ان امير المومنين دخل اليوم من الاندلس الى هذه المدينة قلت له بلى قال اعلم انى خرجت اتفرج مع اهل فاس فاقبلت العساكر فلما وصل امير المومنين ونظر اليه فنيت عن نفسى و عن العسكر و عن جميع ما يحسه الانسان و ما سمعت ذوى الكوسات و لا صوت طبل مع كثرة ذلك و لا البوقات و لا ضجيج الناس و لا رايت ببصرى احدا من العالم جملة واحدة سوى شخص امير المومنين ثم انه ما ازاخنى احد عن مكانى و وقفت فى طريق الخيل و ازدحام الناس و ما رايت نفسى و لا علمت انى ناظر اليه بل فنيت عن ذاتى و عن الحاضرين كلهم بشهودى فيه).

۱۳۴. *Sevilla Slamica*، ص ۱۶۹.

۱۳۵. کتاب الکون فى ما لا بد للمريد منه، قاهره، ۱۹۶۷.

۱۳۶. کتاب الامر المحکم المربوط فى ما يلزم اهل الطريق الله، خصوصاً با ویرایش اصلی در خاتمه کتاب ذخائر الاعلاق، قاهره، ۱۹۶۸ و ترجمه آن به وسیله آسین پالاسیوس، در *Islam Cristisanizado*، ص ۳۵۱-۳۰۰.

۱۳۷. کتاب الوصیة در رسائل حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸، ترجمه فرانسوی توسطه میشل والسن در *Etudes traditionnelles* در سپتامبر، دسامبر ۱۹۶۸م.

۱۳۸. کتاب الوصایا در رسائل (نباید آن را با کتاب الوصایا در فتوحات اشتباه گرفت) ترجمه میشل والسن در ماخذ پیشین، آپریل و می و ژوئن سال ۱۹۵۲م.

۱۳۹. تدبیرات الالهیة، ویرایش نیبرگ، ص ۲۴۰-۲۲۶، فصل مورد نظر نیز به وسیله میشل والسن در ماخذ پیشین آمده است، مارس ژوئن ۱۹۶۲م و به وسیله آسین پالاسیوس، در *Islam Cristianizado*، ص ۳۷۰-۳۵۲ آمده است.

۱۴۰. برای ترجمه خاص از این اثر بنگرید به اسین پالاسیوس در *Islam cristianizado* ص ۳۷۸ تا ۴۳۲ که بعدها درباره این اثر و نحوه تدوین آن بیشتر سخن خواهیم گفت.

غایت طلب خویش نایل آید. نوشته‌های فوق بالاخص حاوی قواعد اساسی تربیت یا فرامین روحانی است که مشروحاً در تمامی آن دسته از مرقومات سنتی موجود است که پیش از ابن عربی تألیف شده بود. نیاز به گفتن نیست که متابعت از شریعت، شرط راه است؛ تخلُّق به مکارم اخلاقی، نظیر انصاف، تقوی، ورع، فتوت، برای طی مقامات روحانی واجب است؛ زهد - که از صیام، احیاء، سکوت و انزواء بهره‌وافر می‌برد^{۱۴۱} - همراه با عمل دائمی ذکر، امکان توفیق سالک را فراهم می‌آورد، اما تنها شرطش آن است که اینها تحت قیادت و فرمان شیخ و مُرشدِ طریقت صورت بندد؛ زیرا سالک، جسم و جان خویش را به دست وی سپرده است. ابن عربی در نوشته‌های فوق‌الذکر فهرستی طولانی از قواعد ادب و فرهنگی را جمع می‌آورد که مرید می‌بایست، تحت عنایت و حمایت شیخ خویش مُرعی دارد، تمامی این موارد را می‌توان در یک جمله از کتاب التَّدبیرات جمع نمود: «تنها باید همانی را اراده کنی که شیخ اراده کرده است.»^{۱۴۲} شماری از اشارات در دست است که به خوبی نشان می‌دهند ابن عربی شخصاً به مثابه یک شیخ کامل، وظایف هدایت را برای مریدان خویش عهده‌دار بود. ما پیش از این دیدیم که وی به آنان رخصت هر کاری نمی‌داد و اگر بر حسب اتفاق، مریدان وی، تسلیم شرایطی می‌شدند تا برای حصول امری، سوگندی یاد کنند، به هیچ روی به ایشان اجازه نمی‌داد تا برای نقض عهد و سوگند خویش بهانه‌ای بجویند و عذری بیابند.^{۱۴۳} این دستورات بر هماهنگی مستقیم در اطاعت مرید تأکید داشت،

۱۴۱. ابن عربی رساله مختصری درباره این چهار رکن زهد نوشت، بنگرید به حلیة الابدال، در رسائل حیدرآباد، ۱۹۴۸ ترجمه میشل والسن، پاریس، ۱۹۵۰ م.

۱۴۲. تدبیرات الهیه، ص ۲۲۷، و Islam cristianizado ص ۳۵۷. (نسخه مترجم فارسی از تدبیرات الالهیه این است: الاترید الا ما اریده شیخک، بنگرید به ابن عربی، رسائل ابن عربی، ج ۲، به اهتمام سعید عبدالفتاح، الانتشار العربی، الطبعة الاولى ۲۰۰۲ بیروت لبنان، ص ۴۰۰)

۱۴۳. بنگرید به فتوحات ج ۱، ۷۲۲ و نیز ماخذ فوق، فصل ۲ و نیز کتاب الامر در Isalam cristianizado که در اینجا مطالبی از فقه ابن عربی مطرح است که ابن عربی بر مریدان خویش املاء کرده است تا به حل معضلات توفیق یابند، معضلاتی که در میان فقهاء به روش‌های مختلف حل می‌گشت و سبب دلمشغولی بسیاری می‌شد. این درست مخالف مقامی بود که ابن عربی بنفسه آن را محکوم می‌کرد و می‌کوشید تا مانع آن گردد.

مریدان به هیچ وجه، دست به کاری نمی‌زدند که مخالف رحمت و عنایت و مغفرت ابن عربی داشته باشد و یا آنکه در تضاد با منافع عموم مردم قرار داشته باشد که البته پیش از این درباره آن بحث شد، به عبارت دیگر مجاز نبودند کاری کنند که بر مومن بار گردد. زیرا کسانی که بر این مدّعا‌یند که در زمره مختاران‌اند، با هر شعور و تسکینی اطمینان نمی‌یابند.

ما نیز بر حسب اتفاق می‌دانیم که ابن عربی مُریدان خویش را از سماع بی مقدمه بر حذر می‌داشت. به نظر می‌آید که رسم سماع در زمان وی بسیار رائج و عملی مطابق با عُرف بوده است، اما نباید فراموش نماییم که او شخصاً یک بار با آنان همراه بود؛ وی در مواضع عدیده در آثار خود بر اینگونه افراد تشیع روا داشت.^{۱۴۴} در موردی وی اظهار می‌دارد: «این عمل هرگز مناسب احوال صوفیان نبوده است و فقط اخیراً محل اعتنای لا اُبالی‌ها قرار گرفته است.... آنان چنان به سماع می‌نشینند که توگویی، عملی در عین فرائض و سنن است و کاری حلال است، اما در واقع اینان، فقط مردمانی هستند که دین را به سُخره گرفته‌اند و جوانانی را که بر لبشان خطی نرویده است، می‌فریبند و اغوامی‌کنند تا به نیّات پلید خویش رسند.... به سهولت می‌توان تمام منابع و مراجعی را که اهل تصوّف درباره سماع نوشته‌اند، من البدو الی الختم بررسی کرد و دریافت که اینگونه سماع تنها خادم شهوات و لذات کاذب است، اما به رغم این واقعیت، از منظر دیگر، امری قابل قبول است.»^{۱۴۵} به همین نحو ابن عربی هرگز اجازه شاهدبازی را به مریدان و تابعان خویش نمی‌داد^{۱۴۶} و آن را برای اهل تصوّف

۱۴۴. برای نمونه بنگرید به فتوحات ۱، ص ۲۱۰ و نیز ج ۴، ص ۲۷۰ و روح القدس، مقدمه، ص ۲۷ و ۴۴.

۱۴۵. کتاب الامر، در Islam Cristianizado ص ۳۲۷-۳۲۹. (مترجم فارسی اضافه می‌کند که ابن عربی در التدبیرات الالهیه به خوبی به مسأله سماع پرداخته است و جواز آن را صادر کرده است اما با این همه چقدر متفاوت است، این نگاه ابن عربی با آنچه مولانا در خصوص سماع گفت، با آنکه تفاوت از قونیه تا دمشق چندان نبود، اما آنچه را که ابن عربی از سماع قصد کرده بود می‌توان مصداقش را در مولانا یافت.)

۱۴۶. مترجم فارسی خوانندگان را درباره مسأله شاهدبازی به مطالعه کتاب زیر توصیه می‌کند، سیروس شمیسا، شاهد بازی در اسلام، (۱۳۷۵ ش)

نمی‌پسندید، یعنی اینکه بتوان با نظر در مردان جوان زیبا به وجد رسید. «برای حصول شهود الهی، نظر به مردان جوانی اندازند که ریش آنها بر صورت نرویده است و این، خطرناک‌ترین دام و فتنه است و بی‌شرمانه‌ترین صورت مهلکات به شمار آید.»^{۱۴۷}

در بین مناسک روحانی که ابن عربی بدان فرمان می‌داد، محاسبه نفس بود که ضمیر باطنی سالک محل اعتناء و توجه خاص قرار می‌گرفت. باید به خاطر داشت که وی این محاسبه نفس را از دو تن از مشایخ اندلسی خویش اخذ کرده بود، مشایخی که بر خود حتم کرده بودند تا هر شب، جمیع اعمالی که در طی روز کرده‌اند، یادداشت کنند. اما ابن عربی بیش از این می‌خواست: او تابعان و مریدان خود را به اتباع از رفتار شخص خود فرامی‌خواند که هم افکار و هم اعمال خود را محاسبه می‌کرد. «بدانید که (در یوم آخرت) به محاسبه نفس خواهند پرداخت، لذا باید همه افکاری را که از ذهنتان در لحظات گوناگون می‌گذرد، تثبیت و مذکور دارید زیرا جمله اینها حیاء در محضر خداست.»^{۱۴۸} ابن عربی به تداوم در انواع ذکر فرمان می‌داد و خود نیز آن را به کار می‌بست؛ به نظر می‌رسد که او در برهه‌هایی از حیات خویش، خود را به ادای ذکر وقف کرده بود. در ابتدای سلوک خویش در بدو طریقت و در متابعت از شیخ خود العرینی، اسم الله را به عنوان ذکر یاد می‌کرد و از این اسم به سایر اذکار راه می‌یافت. «و این اسم یعنی الله ذکر ما و ذکر شیخ ما بود که در محضرش بودیم و فایده‌ای بس عظیم داشت و بهترین اذکار به شمار می‌رفت زیرا در قرآن ۴۵/۲۹ آمده است: ذکر الله بزرگترین است و به رغم اذکار بی شماری که حاوی اسماء الهی است، اهل الله به این ذکر تنها اعتناء می‌کنند.»^{۱۴۹} ارجاع خاص ابن عربی در این عبارت «کان ذکرنا» یعنی ذکر ما این بود، در برابر جمله «هو ذکرنا» به نظر می‌آید اشاره به این حقیقت است که وی تداوم در عمل ذکر به مدد اسم الله را متوقف ساخته بود. فقره دیگری از فتوحات

۱۴۷. کتاب الامر، همان، ص ۳۲۸.

۱۴۸. کتاب الکون، ص ۷ و نیز فتوحات ۴، ص ۴۵۰.

۱۴۹. فتوحات ۳، ص ۳۰۰ (متن: وهذا الاسم کان ذکر شیخنا الذی دخلنا علیه و ما فی فوائد الذکار اعظم من فائده فلما قال الحق و لذكر الله اكبر و لم يذكر صورة ذکر آخر مع كثرة الاذکار بالاسماء الالهية فاتخذہ اهل الله ذکرًا وحده).

است که البته اندکی بعدتر نوشته شده است، زیرا در آخرین فصل کتاب یعنی باب الوصایا آمده است، و صحت این نظریه را به خوبی قوت می‌بخشد، زیرا نشان می‌دهد که شیخ الاکبر در نهایت، به ذکر کلمه شهادت یعنی (لا اله الا الله) رجعت کرده بود. «بی وقفه ذکر شهادت در اسلام را که لا اله الا الله است، تکرار نما زیرا در واقع این ذکر بهترین و افضل اذکار خداست که سبب وفور معرفت و دانایی می‌گردد... شکی نتوان داشت که رسول خدا فرموده است افضل عبارتی که ما، هم من و هم سایر انبیایی که پیشتر از من مبعوث گشتند، گفتیم این است: لا اله الا الله.»^{۱۵۰}

باید این نکته را بدانیم که لا اقل در یک نکته ابن عربی با سایر مشایخ اهل تصوف تفاوت داشت و آن، مسأله تربیت بود که به معنای هدایت روحانی و تربیت رحمانی مُرید است. از نظر وی مشایخ و پیران دیگر طریقت در تأکید کردن بر غناء بالله راه خطا رفته‌اند. او شخصاً بر فقرِ اِلَى الله تأکید داشت که بر طبق توضیحات وی، از لحاظ اوصاف وجودی، لازمه مخلوقات است، یعنی صِفَتُهُم الْحَقِيقِيه. «اما یاران ما، این معنا را از ما اقتباس کرده‌اند و آن را در خویشتن خود محقق ساختند... اما بعد از آنکه ما به فرزندان روحانی خویش این معنا را شناساندیم، آنان این مراتب را شناختند و بر مطلبی که بسیاری از عارفان از آن بی خبر بودند، اطلاع یافتند و از این بابت به خیری بسیار بزرگ دست یافتند و آن این بود که ادب نزد خدا نگاه دارند.»^{۱۵۱}

«هرگز به درگاه سلاطین نزدیک مشو»^{۱۵۲} همانطور که خواهیم دید ابن عربی، هر جایی که به این قاعده مربوط می‌گشت، خود را شخصی مُتَصَلِّب و غیر قابل انعطاف نشان داده است، این قانون – که نباید به امراء و فرمانرویان تقرّب جست – همانی

۱۵۰. فتوحات ج ۴، ص ۴۴۸ (ثابر علی کلمة الاسلام وهی قولک لا اله الا الله فانها افضل الاذکار بما تحوی علیه من زیادة علم وقال (ص) افضل ما قلته انا و النبیون من قبلی لا اله الا الله فهی کلمة جامعة بین النفی و الاثبات و القسمة منحصرة فلا يعرف ما یحوی علیه هذه الکلمة الا من عرف و زنها و ما تزن کما ورد فی الخبر الذی نذکره فی الدلالة علیها).

۱۵۱. فتوحات ۳، ص ۱۹ (متن: اما اصحابنا فانهم اخذوها عنا و تحققوا بها فی نفوسهم..... ولكن بعد ان عرفنا اولادنا فعرفوا هذه المرتبة و تنبهوا الی ما جهل الناس من العارفين من ذلک فقد حصل لهم خیر کثیر منهم هذا القدر ان یسیئوا الادب مع الله تعالی).

۱۵۲. کتاب الکون، ص ۹.

است که در کتاب الکون مقرر کرده است و البته سایر صوفیان پیش از وی نیز به تفصیل و تشریح آن را مرکوز ذهن داشتند^{۱۵۳}. مرید باید هر چیزی را که به نحوی به قدرت و سیاست مربوط می‌شد، تحقیر و سرزنش نماید^{۱۵۴}. این معنا را می‌توان به خوبی در یک قطعه طولانی از کتاب روح القدس، اثر ابن عربی، بالمشافهه دید^{۱۵۵}؛ این فقره مربوط به زمانی می‌گردد که ابن عربی برای نخستین بار با شیخ عبدالله بن ابراهیم القلّفاط ملاقات کرد و این به سال ۵۸۹/۱۱۹۲ روی داده است: «در شهر سبته به همراه ابن طریف بودم که سلطان ابو العلاء^{۱۵۶} دو بار التفاتی به ما کرد و حال آنکه ما نبودیم و سایر فقرائی که بودند هر دو بار به آن اعتناء کردند و بعد در پی من به جایی که بودم، آمدند. خواصّ مریدان ما از این بابت دلگیر شدند. در شب دوم بار دیگر التفات سلطان در رسید و من از قبولش سر باز زدم و فقرایی که نزد ما بودند، به آن توجه کردند. همین که شنیدند، مواهب سلطان به ما رسیده است و حال آنکه من به نماز عشاء مشغول بودم، بعضی فقراء گفتند نماز نیست مگر به حضور طعام، اما ساکت بودم و خواسته ایشان را اجابت نکردم و گفتم که من این طعام را نمی‌پذیرم و از آن نخواهم خورد؛ زیرا از نظر من حرام است و امکان ندارد که شما را فرمان دهم که آن را میل کنید زیرا همانی را بر شما دوست دارم که بر خود می‌خواهم؛ سپس علّت حرام بودن طعام را برایشان توضیح دادم و افزودم که این طعام حاضر است هر کسی که حلالش داند،

۱۵۳. مترجم فارسی خوانندگان را به منبع زیر در این خصوص ارجاع می‌دهد، فریدالدین رادمهر: فضیل عیاض از رهنی تارهرویی، نشر مرکز، ۱۳۸۳ش

۱۵۴. مترجم فارسی مناسب می‌بیند توجه خوانندگان را به نخستین فصل از فیه ما فیه اثر مولانا جلب نماید که در تقابل علماء و امراء نوشته شده است و تایید همین رای ابن عربی است. بنگرید به فیه ما فیه، ص ۲ به بعد.

۱۵۵. روح القدس، ۱۲۱-۱۲۰ و نیز صوفیان اندلسی، ۲۶، ص ۱۳۰-۱۲۹.

۱۵۶. به احتمال بسیار منظور سلطان ابو العلاء ادریس اکبر است که سبته را در تصرف داشت پیش از آنکه در خلال سالهای ۶۲۴ تا ۶۲۹ تحت حکومت الموحّدون افتد. وی یکی از آنان جمله نفوسی بود که تعلیمات ابن تومرت را ملغی کرد (بنگرید به یادداشت شماره ۲۷) ابن عبدالمالک المراكشی در ذیل خود (ج ۸، ص ۴۱۵ نشر رباط، ۱۹۸۴) حادثه‌ای را شرح می‌دهد که در آن ابو العلاء که در آن زمان حاکم السبته بود، با صوفی شهر یعنی ابن السائغ الانصاری ملاقات کرد و وی را ملزم به اطاعت نمود.

میل کند و اگر حلال نیست واگذاریدش! و بعد به خانه‌ای باز گشتم که در آنجا منزل داشتم و برخی از خواص اصحاب من با من همراه شدند. همین که صبح شد، این مطلب شایع شد و به وزراء رسید.... این مساله به محضر سلطان رسید و او بسی عاقل و دانا بود. سلطان گفت ما جز خیر مقصدی نداشتیم و وی (یعنی ابن عربی) به حال خود داناتر است و مایل نیستیم به وی ضرری رسد. این مطلب به شیخ ما و مصاحب ما شیخ قلفاط رسید. او نزد من آمد و بر من و اصحاب من ترسید زیرا اوضاع شهر را به خوبی می‌دانست و به همین سبب بر من عتاب کرد و گفت فلانی! این در حق تو یک حُسن به شمار آید و بر تو گزندی نخواهد رسید اما بسی مردمان هستند که این معنا را بر نمی‌تابند زیرا گفته‌اند «ذلیل است آنکه فرمانروایی - ولو ظالم - ندارد تا یاریش دهد و گمراه است آنکه عالمی ندارد تا ارشادش کند» چون دریافتم که وی در حق مردم مهربان است و خیر مردم را می‌خواهد و در مصلحت امر دنیا می‌کوشد، به وی گفتم بدترین بندگان، آن کس است که در کار خدا به دشمن خدا روی آورد؛ جز خداوند کسی راعی نیست، و خداوند سزاوارتر است به سلطنت و باید به حق الله اعتناء کرد و حقوق الهی را پاس داشت و بعد، برخاستم و رفتم. ابن طریف را دیدم که از این ماجرا خبر داشت به من گفت سیاست در مقام اول است؛ به او گفتم مادمی که راس مال محفوظ بماند.» ۱۵۷

۱۵۷. (متن: اتفاق لی بمدینه سبتة و هو بها معنا ابن طریف ان وجه السلطان ابوالعلاء مرتین ولم اکن حاضرا فاخذهما الفقراء الذین کانوا وصلوا الی الموضع مناجلی و انقبض خواص اصحابی عنهما و فلما کان فی اللیلة الثانیة وجه الینا کذلک مرتین فلم اقبل ولم ازهرهم و کانوا قد اتوا الینا فقراء بالقصد لما سمعوا ان السلطان یبعث الینا فاقمت صلاة العشاء فصلیت فقال بعض الفقراء (لا صلاة بحضرة طعام) فسکت عنه فغضب حیث لم اجبه فقلت انا لم اقبل ذلک الطعام و لا اری ان آکله فانه عندی حرام و لا یمکن لی ان آمرکم بالکة فانی احب لکم ما احب لنفسی ثم ینت وجه الحرام فیه ثم قلت هذا طعام حضر من استحلہ اکله و من لم یستحلہ ترکہ و دخلت الی البیت الذی کنت فیه و ادخلت معی خواص اصحابی فلما اصبح مشی ذلک و وشی عند الوزراء... فوصلت المسالة الی السلطان و کان عاقلا فقال نحن ما قصدنا الا الخیر و هو اعرف بحاله لا ندخل علیه مضرة و لا ما یسوءه و قبض ذلک عنی فبلغ ذلک صاحبنا القلفاط فاجتمع بی و خاف علی و علی اصحابی مما یعرف من البلاد و عتبنی علی ذلک و قال یا فلان هذا فی حق نفسک حسن غیر ان المضرة تنسحب فیه علی الطائفة و هولاء

از این حکایت می‌توان به چندین نتیجه بسیار مهم دست یافت. پیش از هر چیز، نخست این است که عکس العمل غریزی شاگردان و مریدان ابن عربی در غیاب وی آن بود که از پذیرفتن خوراکی که سلطان فدیّه کرده بود، امتناع ورزیدند. این نکته معلوم می‌سازد که ابن عربی باید در این خصوص در تعالیمش به شدت اصرار کرده باشد و جای خاصی را به آن اختصاص داده باشد. دوم آنکه این مطلب که به نقل افتاد، سندی است گرانبها که ارتباط مراجع قدرت الموحّدون را با ابن عربی می‌نمایاند که همگام با سایر حلقات صوفیان، برای ابن عربی تعزیز و تکریمی به سزا قائل بودند. باید به یاد داشته باشیم که سلطان المنصور امید داشت که وی را به خدمت خود درآورد.

در یک فقره دیگر برگرفته از فتوحات مکیه این نکته اخیر بیشتر تایید می‌گردد: «درست مانند این حکایت در تونس یکی از شهرهای افریقا بر من حادث شد که یکی از بزرگان آنجا موسوم به ابنُ مُعتب میهمانی داد و مرا به آن دعوت کرد. من نیز اجابت کردم و چون به خانه‌اش در آمدم، طعامی آورد و از من خواست که نزد امیر شهر شفاعتش کنم، زیرا امیر آنجا قول مرا می‌پذیرفت چه که مرا بر وی نعمتی بود. از نزد او برخاستم و رفتم و هیچ طعامی نخوردم و گفته او را نپذیرفتم و هدایای وی را به وی بازگردانم، اما حاجتِ وی را روا کردم و به نزدش باز گشتم.»^{۱۵۸}

عاقبت باید به این نکته اشاره کرد که در اینجا سوالی مطرح می‌شود که ابن عربی

→ القوم ما یحتملون مثل هذا وقد قال بعضهم ذل من لیس له ظالم یعضده و ضل منله عالم یرشده فلما رایت ان الرحمة غلبت علیه فی حق الناس و تشدید الامور و الاخذ بالارجح فی المصلحة الدنیویة قلت له بنس العبد لله یستند الی عدو الله لا راعی الله العالم اذالم یراعوا حق الله الله احق و نفضت یدی و قمت فانصرف فلقیته ابن طریف و الخبر عنده فقال لی السیاسة اولی فقلت له مادام راس المال محفوظ. مترجم فارسی از روی مجموعه رسائل، ج ۱، ص ۱۹۵-۱۹۴ این متن را اقتباس کرده است).

۱۵۸. فتوحات ج ۴، ص ۴۸۹ (متن: ولقد جرى لنا مثل هذا في تونس من بلاد افريقية دعاني كبير من كبرائها يقال ابن معتب الى بيته لكرامة استعدادها لي فاجبت الداعي فعند ما دخلت بيته وقدم الطعام طلب مني شفاععة عند صاحب البلد وكنت مقبول القول عنده متحكما فانعمت له في ذلك وقمت وما اكلت له طعاما ولا قبلت منه ما قدمه لنا من الهدايا وقضيت حاجته ورجع اليه ملكه. م)

در حمایت از حق الله، تردیدی نداشت تا با دو صوفی شهیری مقابله کند که از برخی جهات یاران وی بودند. جمله این موارد سبب این حیرت می‌گردد که وی بنا بر کدام قرائن، این چنین، احتیاط از دست بداد و حتی در قبال مراجع قدرت و سیاست، یعنی حکومت الموحّدون روش انتقادی پیش بگرفت و به صراحت از فساد یاد بکرد، حال آنکه در طی اقامت خود در شرق، روش او در قبال حاکمان و امیران، یعنی هم فرمانروایان سلجوقی و هم سلاطین ایوبی، بیشتر مایل به مصالحه و آشتی بود. آیا این امر به آن سبب بود که وی حکومت الموحّدون را نا مشروع می‌دانست (البته باید به خاطر داشت که این سلسله حکومتی به وسیله ابن تومرت تاسیس شده بود و وی آشکار مدّعی مهدویت خود بود)؟ اگر این حقیقت مقبول افتد، دیگر دلیلی در اختیار نیست که تصوّر کنیم ابن عربی این مطلب را در آثار خود نوشته یا شفاهاً گفته باشد، خصوصاً در آثاری که وی در شرق تدوین کرده است. دیر یا زود حکومت الموحّدون در غرب حُکماً از میان می‌رفت و به نوعی، خواه به سبب اخبار داخلی یا از طریق مکاشفه الهی، ابن عربی از این واقعیت مطلع بود. اما همانقسم که بعدها خواهیم دید، در بدو ورودش به شرق، او به مقام خاتم الاولیاء تخصیص یافت و در همان موقع، به فرمان خداوند و به معنای خاصّ کلمه از طرف خدا دعوت شده بود تا به نصیح الهی در میان جمع کوشد و مردم، حتی راهبرانشان را موعظه کند.

در میان آن دسته از شاگردان محبوب ابن عربی که از قبول هدایا و مراحم سلطانی اجتناب می‌کردند و بر سر سفره امیران نمی‌نشستند، بی شک یکی هم بدر الحبشی است و حتی تا آنجا می‌توان پیش رفت و گفت که ابن عربی خود شخصاً به صراحت از وی نام برده است، از یک فقره مندرج در فتوحات ما در می‌یابیم که وی در زمان ورود شیخ خود، ابن عربی، به سبته به سال ۵۹۴ ق باید همراه و مصاحب شیخ بوده باشد و این زمانی است که واقعه مزبور دقیقاً در آن رخ داده است. ابن عربی اخیراً شهر فاس را ترک گفته بود، و در آنجا وی قدری بی احتیاطی کرد و یکی از اسرار الهی را نزد جمعی از معاصرانش فاش گفت (البته او ما را در این ابهام باقی می‌گذارد که این سرّ چه بوده است). «خداوند سرّی از اسرار الهی را در شهر فاس به سال ۵۹۴ ق به من مرحمت کرد و من آن را فاش کردم و البته در آن موقع نمی‌دانستم که این سرّی از اسراری است که

نباید فاش و علنی شود. حضرت محبوب در این خصوص مرا سرزنش کرد و من جوابی نداشتم جز سکوت! مگر آنکه عرض کردم اگر غیرت الهی چنین است به هر کسی که این نکته را فاش ساختم، می‌تواند آن را اخذ کند و حضرتت در این امر توانایی و من ناتوان! و البته من این معنا را به هیچ‌ده نفر گفته بودم، به من فرمود: که می‌دانم و این معنا را از صدورشان محو نمودم. من در شهر سبته بودم و همراه من عبدالله الخادم الحبشی بود که به وی گفتم خداوند مرا به این نکته خبر داد. بر خیز و با من به شهر فاس مسافرت کن تا ببینیم در این خصوص چه کرده است.^{۱۵۹} چون مسافرت کردیم و نزد آن جماعت رفتیم، دیدم که خداوند این سر را از ایشان باز گرفته است، چنانکه از ایشان مطلب را استفسار کردم ولی آنان خاموش ماندند.^{۱۶۰} بعد از اثبات این امر، ابن عربی شهر فاس را ترک گفت و در معیت و مصاحبت حبشی به اندلس بازگشت. وقایعی که اقامت طولانی در مغرب را گسست، خاتمه یافت و همانطور که دیدیم، این امر در لیلۃ الاسری ۵۹۴ ق و بنا بر اصطلاحات ابن عربی در وفود ختم ولایت محمدی روی داد. این وقایع چنان بودند که وی را به اتخاذ تصمیماتی واداشت که شاید باعث تغییر در خود وی نشده باشد، اما بی تردید، سیمای تصوّف و عرفان را دیگرگون کرده است. یکی از این تصمیمات عزم راسخ وی در نقل این حکایات در خلال نوشتن شرح حال و گفته‌های سایر اولیاء است که بالمال به حصول معرفت سرّی انجامید که وی وارث و حافظ آن بود. یکی از این مرقومات همانا کتاب عنقاء

۱۵۹. موضوع جالبی که شایان توجه است این است که بر اساس گفته ادریسی، فاصله شهر فاس تا شهر سبته هیچ‌ده روز فاصله داشت (نزهة المشتاق، ترجمه دوزی، ص ۲۰۴).
 ۱۶۰. فتوحات ۲، ص ۳۴۸ و ج ۲، ص ۶۳۳. (متن: ولقد منحني الله سرا من اسراره بمدينة فاس سنة اربع و تسعين و خمسمائة فاذعته فاني ما علمت انه من الاسرار التي لا تداع فعوتبت فيه من المحبوب فلم يكن لي جواب الا السكوت الا اني قلت له تول انت امر ذلك في من اودعته اياه ان كانت لك غيرة عليه فانك تقدر ولا اقدر و كنت قد اودعته اياه نحو من ثمانية عشر رجلا فقال لي انا اتولى ذلك ثم اخبرني انه سله من صدورهم و سلهم اياه و انا بسبته فقلت لصاحبي عبدالله الخادم حبشي ان الله اخبرني انه فعل كذا و كذا فقم بنا نسافر الى مدينة فاس حتى نرى ما ذكر لي في ذلك فسافرت فلما جائتني تلك الجماعة وجدت الله قد سلهم ذلك و انتزع من صدورهم سالوني عنه فسكت عنهم).

المغرب است که به سال ۵۹۵ ق نوشته شده است و همانطور که به خوبی از اسمش (عنقاء المغرب فی ختم الاولیاء و شمس المغرب) هویدا است، در خصوص مسأله ختم است. تصمیم جازم دیگر وی ترک غرب و عزیمت به سوی شرق بود که در آنجا توانست تعالیم خود را بسط و نشر دهد.

۷. تودیع

ابن عربی در بدو ورود خود به اسپانیا، همراه دوست باوفایش، بدر الحبشی، به نظر می‌آید که در ذهن خود تصمیم داشت که غرب را ترک گوید و به مشرق گذر کند (سفر از غرب به شرق). این نکته را می‌توان در یک اشاره ضمنی از خلال نامه‌ای دریافت که در رساله کتاب الکُتُب درج است.^۱ اطلاعات مندرج در این نامه، به همراهی جزئیات دیگر که در روح القدس آمده است، به ما این اجازه را می‌بخشد تا با دَقّت مَوْفُور و صَحّت بسیار زیادی، مسیر سَفَر ابن عربی را در این دوره از سرگردانی‌هایش در اندلس به سال ۵۹۵/۱۱۹۸ ردّیابی نماییم، حتی بیشتر از این نتیجه‌گیریم که وی در اعماق ذهن خویش در فکر تدارک آخرین دیدار خود با موطن مالوف بود و قصد و نیت اصلی‌اش در این آخرین سفر همانا تودیع با مشایخ خود، قبل از ترک آنجا بود. به طور دقیق نمی‌دانیم این نامه معهود خطاب به کیست، اما متن مزبور بنفسه نشان می‌دهد که مخاطبِ مورد نظر، شیخی است که نویسنده نامه مدت‌های مدیدی را در غرب در خدمتش سپری ساخته است. این مخاطب شاید ابو یحیی بن ابوبکر الصَّنْهَاجی بوده است، یعنی شخصی که برای او کتاب معروف عنقاءُ المَغْرِب را در همان سال ۵۹۵ ق نوشت و همانطور که خود ابن عربی در روح القدس باز می‌گوید او کسی است که ابن عربی درباره حقیقت و حقائق با وی مباحثات جالبی داشته است.^۲ اما مطلب به هر قسمی که بوده باشد، یک نکته مُسَلَّم است و معلوم، و آن

۱. کتاب الکُتُب، رسائل حیدرآباد، ۱۹۴۸، ص ۱۰-۵.

۲. روح القدس، ۲۹، ص ۱۲۲ و صوفیان اندلسی، ۱۳۳-۱۳۲ این شیخ مزبور که در مغرب ←

این است که این نامه در حوالی سال ۵۹۵ ق و در مراجعت ابن عربی از شهر فاس نوشته شده است. ابن عربی بعد از احصاء شیوخ متعدّد خویش که در اندلس زیارت کرده بود، در ضمن نامه، سخن از ترکِ مغرب می‌گوید و اطلاعات مفیدی به دست می‌دهد: «از اینجا بود که ملاقات من تمام شد و از آن پس دیگر کسی را ندیدم.»^۳ اینک اگر کسی به خوبی به بررسی آثار ابن عربی مشغول گردد در می‌یابد که ملاقات‌های گوناگون وی در اندلس به سال ۵۹۵ ق ناگهان متوقّف می‌گردد و دیگر در منابع بی‌شمار وی سخنی به میان نمی‌آید؛ اما این یادداشت‌ها از سال ۵۹۷ ق دوباره شروع می‌گردند، ولی این بار در مغرب.

ابن عربی بعد از وداع با مخاطب نامه مزبور که معلوم نیست، کیست، آشکار می‌گوید که چگونه مسیر خود را ادامه داد و به قصر الکومه یا قصر کتامه داخل شد.^۴ این منطقه حاوی جنگلی انبوه بود که در ۹۰ کیلومتری جنوب ناحیه تنگیر قرار داشت. در اینجا ابن عربی شیخ عبدالحلّیب بن موسی را ملاقات کرد که همانقسم که دیدیم، شاگرد ابن القلیب بود. او بعد از این، راه مستقیم خویش را ادامه داد، اما ذکری نمی‌کند که آیا از طریق سبته به دریا نشسته است یا از طریق قصر؛ تا آنکه به الجزیره داخل شد و در اینجا بار دیگر شیخ ابن طریف را ملاقات نمود.^۵ بعد از این، سفر خویش را ادامه داد تا به رُنده رسید و در اینجا به ملاقات ابوالحسن القنوی (یاالخنوی^۶) نایل گشت که همانطور که در روح‌القدس یاد می‌دارد، طریقت فتوت را

→ می‌زیست و در همانجا وفات یافت نباید با صنهاجی که در روح‌القدس ص ۵ آمده است، التباس گردد که او نیز در اندلس می‌زیست و همانجا وفات یافت. تادلی یک باب از تذکره خود را به وی اختصاص داده است (تشوف، ۱۵۲، ص ۳۰۷) اما او در مغرب به سال ۵۹۰ وفات یافت. با این وصف کتاب عنقاء المغرب برای او به سال ۵۹۵ نوشته شده است و می‌باید در حوالی همین اوقات وفات کرده باشد.

۳. کتاب الکتب، ص ۱۰ (متن: وهنا انتهى ما لقيت ولا ازور احدا بعدها ما بقيت).

۴. همان، ص ۸ و صوفیان اندلسی، ص ۱۶۰.

۵. کتاب الکتب، ص ۹ و روح‌القدس ۲۵، ص ۱۲۰.

۶. در نسخه کتاب الکتب، ص ۹ الکنونی است ولی در روح‌القدس، ۳۳، ص ۱۲۲ القنوی یاد شده است. آستین در صوفیان اندلسی، ص ۱۳۴ این نام را قانونی ضبط کرده است.

متابعت می‌کرد. در اینجا ابن عربی ظاهراً فراموش کرده است مخاطب خود را یاد دارد که در همین رُنده به ملاقات دوست و شیخ خود ابو عبدالله محمد بن سُرف الرندی نایل گشت، البته باز به یاد خواهیم داشت که وی به سال ۵۸۹ ق با وی ارتباط داشت و در همین جا با حبشی آشنا گشت. «و من همیشه می‌خواستم که دوستم عبدالله الحبشی وی را ببیند و چون به اندلس وارد شدم با وی به رنده رسیدیم. بر جنازه‌ای نماز خواندیم و ابو عبدالله نزد من بود و به وی گفتم: این همانی است که در وصفش نکته‌ها گفتند و چون به موضعی وارد شدم که در آنجا بود، عبدالله حبشی گفت: دوست دارم کرامتی از وی مشاهده کنم. همینجا به مغرب رسیدیم و نزدش رفتیم. در آنجا چراغی بود و دوستم حبشی گفت: من نیز چراغی می‌خواهم. فرمود: آری. با دست خود مشتی چوب خُرد که در منزلش بود، برگرفت و ما می‌نگریستیم که او چه می‌کند. ضربه‌ای به آن زد و گفت: این آتش است و ناگهان چوب‌ها آتش گرفتند و ما مانند چراغ روشنش کردیم.»^۷

ابن عربی به همراه بدر الحبشی از رُنده عبور کرد تا به اشبیلیه رسید و در اینجا به ملاقات و تکریم ابن قسوم، عبدالله المروری و ابو عمران المیرتلی مشغول گشتند.^۸ برخی شواهد حاکی از آن است که تعزیز و تکریم المروری بالمشافهه نیز بوده است. همانطور که ابن عربی در روح القدس یاد می‌کند: «به من فرمود، حال آنکه همراه من بدر الحبشی نیز بود، که من به شدت بر تو در اندیشه‌ام زیرا سنّ تو کم، و زمانه نیز سراسر مفسدت است و برای اهل طریقت خطرهای نهفته است و جمله این عوامل مرا واداشت تا به عزلت رَوم زیرا من فسادِ احوال را دیدم و شکر مر خداوند را که چشم مرا

۷. روح القدس ۱۸، ص ۱۱۲-۱۱۳ و صوفیان اندلسی، ص ۱۱۹ (متن: کنت اتمنی ابدان یراه صاحبی عبدالله بدر الحبشی فلما دخلت الاندلس معه نزلنا برنده فصلینا علی جنازة فاذا بابی عبدالله امامی فقلت لصاحبی عبدالله هذا فلان فسر بعضنا ببعض و دخلت به الموضع الذی نزلت به فقال عبدالله وودت ان اری من کراماته شیما فلما جاء المغرب و صلینا ابطاء الذی نزلنا عنده بالمصباح فقال صاحبی الحبشی ارید المصباح فقال ابو عبدالله نعم ثم اخذ بیده قبضة من حشیش من البیت الذی کنا فیه و نحن ننظر ما یصنع فضر بها باصبغه المسبحة و قال هذا نار فاشتعل الحشیش نارا فاشعلنا المصباح. مترجم)

۸- کتاب الکتب، ص ۹ و روح القدس ۷ و ۸، ص ۱۴.

به دیدار تو روشن فرمود.»^۹

توقف بعدی ابن عربی در طی سفرش، همانطور که شخصاً در رساله‌اش معلوم کرده است، در هاله‌ای از ابهام قرار دارد. مُصَحِّح کتاب الکتب در نحوه تلفظ اسم شهری که مورد نظر ماست، دچار تردید و حیرت شده است، اما گمان دارد که باید قرطبه باشد^{۱۰} توصیف ابن عربی از این ماجرا چنین است وی این شهر را شهری مقدّس و مکرم می‌داند یعنی شهری که در آن تجلیات الهی و مراقبات ربّانی و عالی حاصل شده است و البته باید اشاره به مواجهه‌ی باشد که ابن عربی در این شهر حاصل کرده است و این نکته فرض مزبور را تایید می‌کند. در این شهر بود که او ابو عبدالله الأستنی را دید که شوربختانه تعیین هویت وی بسی دشوار است. از سوی دیگر ما به لطف یک نکته مأخوذ از فتوحات^{۱۱} می‌دانیم که زمان ورود ابن عربی به این شهر مصادف با تشییع جنازه ابن رُشد بوده است؛ ابن رُشد اندک زمانی پیش از این در مغرب در ۹ صفر سال ۵۹۵ ق (۱۱ دسامبر ۱۱۹۸) وفات یافت و به همین سبب، جنازه‌اش را به موطن اصلی‌اش منتقل ساختند. ابن عربی همراه ابن جُبیر (۶۱۴/۱۲۱۷ وفات) و شاگردش ابن السّراج در مراسم تدفین این فیلسوف بزرگ حاضر گشت.

این دو مسافر، قرطبه را به سوی غرناطه یا گرانادا ترک گفتند که بر طبق گفته‌ی ادیسی تنها چهار روز با آنجا فاصله داشت. در آنجا این دو نفر با شیخ ابو محمد الشّکّاز هم منزل شدند^{۱۲} و بی‌درنگ به عبدالله المروری پیوستند که با تفصیل و ذکر جزئیات، به ایشان درباره‌ی معجزه‌ای سخن گفت که خود شخصاً در برخی شهرها انجام داده بود.^{۱۳} ابن عربی این شیخ الشّکّاز را در زمینه شور و شوق و وارستگی و طهارت

۹. روح القدس، ص ۹۱ و صوفیان اندلسی، ص ۸۸ (متن: قالی لی منه الی بمحضر صاحبی عبدالله بدر الحبشی کنت اتخوف علیک جداً لصغر سنک و عدم المعنی و فساد الزمان و ما ظهر لی من اهل الطریقه من الفساد و هم الذین الزمونی العزلة لما عانیت من فساد الاحوال، فالحمد لله الذی اقر عینی بک. م.)
۱۰. کتاب الکتب، ص ۹.

۱۱. فتوحات ۱، ص ۱۵۴.

۱۲. کتاب الکتب، ص ۱۰ و روح القدس ۱۵، ص ۱۰۶ و صوفیان اندلسی، ۱۱۲-۱۱۰.

۱۳. روح القدس ۱۴، ص ۱۰۱ و صوفیان اندلسی، ص ۱۰۳-۱۰۲ و مواقع النجوم، ص ۱۰۸.

نفس با عموی خود ابو مُسلم الخولانی مقایسه می‌کند و از ملاقات با وی به مقوله تعریف چهار رجال روحانی می‌پردازد که وی آن را از قرآن اقتباس کرده است و یک حدیث نیز در وصف آن آمده است. «به این نحو بود که بر شیخ خود ابو محمد عبدالله الشکاز وارد شدیم که اهل باغه در غرناطه بود که این به سال ۵۹۵ ق رخ داد.... به من فرمود که رجال چهار دسته‌اند گروهی تصدیق عهدهی کنند که با خدا بستند (قرآن ۲۳/۲۳) که اینان رجال ظاهرند... و رجالی هستند که به فرموده قرآن (۲۴/۳۷) لَا تُلْهِیْهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَیْعٌ عَنْ ذِکْرِ اللَّهِ، و اینان، رجال باطن‌اند و با حق نشسته‌اند و اهل مشورت‌اند و البته رجال اعراف نیز هستند که رجال حدّاند.... رجالی نیز هستند که چون خدا ایشان را خواند، به سرعت اجابت کنند و بی مرکب برانند و در میان مردم مأذون به حجّ‌اند و اینان رجال المّطلع‌اند.»^{۱۴}

ابن عربی از این پس، غرناطه را به سوی موطن خود، مُرسیه ترک گفت. در این موقع بود که وی ابن سیدبُون را دید که شاگرد نامی ابو مدین به شمار می‌رفت و در آن زمان در دوران فترت خویش بود.^{۱۵} «بعد قدم به سوی امام بزرگوار ابو احمد بن سیدبُون گذاشتیم او را در مُرسیه دیدم که خدایش به ادب نگاه داشت و از خلق دور بود

۱۴. فتوحات ۱، ص ۱۸۷ و ج ۴، ص ۹ و در اینجا ابن عربی اظهار می‌دارد که ملاقات وی با شکاز در غرناطه در ۵۹۵ روی داده است. حدیث مورد نظر در اینجا در منابع معتبر و صحاح مستند نیست اما غزالی آن را نقل کرده است (احیاء علوم الدین، قاهره ج ۱، ص ۹۹) در کتاب قواعد العقاید فصل ۲ نوشته ابن حبان. (متن: ذلک الکشف دخلت علی شیخنا ابی محمد عبدالله الشکاز من اهل باغه باغرناطه سنة خمس و تسعين و خمسمائة.... فقال لی الرجال اربعة رجال صدقوا ما عاهدوا الله علیه و هم رجال الظاهر و رجال لا تلهمهم تجارة و لا بیع عن ذکر الله و هم رجال الباطن جلساء الحق و لهم المشورة و رجال الاعراف و هم رجال الحد... رجال اذا دعاهم الحق الیه یا تونه رجالا لسرعة الاجابة لا یرکبون و اذن فی الناس بالحج یا توک رجلا و هم رجال المّطلع. مترجم فارسی).

۱۵. کتاب الکتب، ص ۱۰ و نیز فتوحات ۱، ص ۷۰۸ و ج ۴، ص ۴۹۷ در اینجا ابن عربی ملاقات خود را در مُرسیه با سال ۵۹۵ یاد می‌دارد. برای شرح حال ابن سیدبُون بنگرید به ابن خطیب، الاحاطة، قاهره، ۱۳۱۹ ج ۱، ص ۲۹۱ و ماسینیون مصائب، ج ۲، ص ۳۲۷-۳۲۶. (متن: ثم امتطینا الاقدام الاوحدی الامام ابی احمد بن سیدبُون فلقیته بمرسیة و قد ادبه الحق و هجره الخلق مکسوف البدر حامل القدر... و ذلک امور طرات لا یمکن ذکرها الا مشافهة و لا یتحدث بها الا مواجهة لکن الشیخ وفقه الله اغراضه حميدة و مساعیه فی نفسه منجبة سعیدة... فرحلت من عنده و قد بکی لفراقی متفجعا و خرج معی الی بعض الطريق مشیعا. مترجم فارسی).

یعنی اگر چه چون ماه مکسوف بود، اما حاملِ قَدَر بود.... این اموری بود که خود به چشم دیدم و حکایت نیست ولی شیخ، که خدایش توفیق دهد، حاوی اغراض پسندیده بود و روی گشاده داشت.... از نزدش رفتم و او در فراقِ من با زاری بسیار گریست و حتی تا چند منزل مرا مشایعت کرد.» در اینجا بار دیگر نحوهٔ رفتار ابن سیدبون به خوبی نشان می‌دهد که وی از این حقیقت آگاه بود که فراق ابن عربی به سبب کار خیری رخ می‌دهد و البته دیگر هرگز وی را نخواهد دید.

با توصیف این آخرین ملاقات، نامهٔ فوق‌الذکر ابن عربی خاتمه می‌یابد؛ وی در این نامه تأکید می‌کند که از این زمان به بعد دیگر هیچ احدی را ندید (ما لَقِيتُ و لا اَزورُ احداً بَعْدَه ما بقیة). اما نباید این انصراف از ملاقات با شیوخ را به معنای اختتام سفر و سیاحت وی گرفت. به طور قطع، او به مرسیه داخل شد و البته از آنجا به المریه رفت که چهار روز فاصله با آنجا داشت. ورود وی به این شهر مصادف با دخول ماه رمضان سال ۵۹۵/۱۱۹۹ بود. در المریه تحت یک مکاشفه و الهام ربّانی به همراهی دوست و رفیق و مرید خود، بدر الحبشی به تدوین کتاب مواقع النجوم در خلال یازده روز پرداخت.^{۱۶} ابن عربی بِنَفْسِه نکات بسیار و قابل ملاحظه‌ای بر این اثر افزود که در آنها به تشریح تکالیف هشت عضو از اعضاء بدن (بصر و سمع و لسان و ید و بطن و فرج و رجل و قلب) می‌پردازد که بر طبق آن، بر هر یک از این اعضاء، تکلیفی خاصّ نهاده شده است و هر یک حائز تجلیات و الهامات و کرامات خود است. او در فتوحات تشریح می‌نماید: «این کتاب به گونه‌ای است که نیاز به استاد را منتفی می‌سازد بلکه باید گفت که استاد به این کتاب محتاج است زیرا استاد هر چقدر خوب بلکه عالی هم باشد باز هم محتاج این اثر است و مقامات این کتاب چنان است که بالاتر از آن، چیزی نیست»^{۱۷} یک فقره از خود کتابِ مواقع النجوم به خوبی توضیح می‌دهد که به

۱۶. مواقع النجوم، ص ۵.

۱۷. فتوحات ۱، ص ۳۳۴ (مترجم فارسی باید بگوید که در این اثر به صراحت زمان نزول اثر را معلوم کرده است قیدته فی احد عشر یوما فی شهر رمضان بمدينة المریه سنة خمس و تسعين و خمسمائة. متن: یعنی عن الاستاذ بل الاستاذ محتاج الیه فان الاستاذ من فیهم من العالی و الاعلی و هذا الكتاب علی اعلی مقام یكون الاستاذ علیه لیس ورائه مقام م.)

چه نحوی این اثر می‌تواند به مثابه یک شیخ و مقتدا اثر کند. «العلمُ بتکلیفِ هذه الاعضاء هو العلمُ بالأعمال القائدة الى السعادة»^{۱۸} با اهمیتی که این کتاب یعنی مواقع النجوم دارد، البته شایان ذکر نیز هست که بیافزایم، شروع این اثر با فصل القلب همراه نیست که البته حائز اهمیت خاص است. ابن عربی در کتاب حلیة الأبدال توضیح می‌دهد «در کتاب مواقع النجوم به شرح عضو قلب مشغول شدیم ولی در برخی نسخ‌ها استدراکی بر آن افزودیم، یعنی زمانی که به سال ۵۹۷ق در شهر بجایه بودم و از این کتاب نُسخ بسیاری به سایر شهرها منتشر شده بود.»^{۱۹} این جمله بسیار مهم است. اول از هر چیز نشان می‌دهد که آثار ابن عربی حتی در دوران حیات وی به نحوی وسیع در سراسر جهان اسلامی، در غرب منتشر شده و با حُسن استقبال روبرو گشته بود. دوم آنکه بر این تأکید دارد که در برخی موارد او به اصلاح و اِکمال آثار خویش می‌کوشید، حتی آثاری که مدّت‌ها قبل نوشته بود. این مطلب اخیر یادآور معنایی است که باید در ذهن داشت. هر محقق که می‌کوشد تا به تدوین تاریخ نگارش‌های ابن عربی دست یازد، گاهی در آنها تناقضاتی می‌یابد که با اشارات و تلویحات تاریخی مباینّت دارد که به همین سبب باید جانب احتیاط موفور را ملحوظ دارد تا به نتایج غلط نرسد.

بعد از ماه رمضان است که ما دیگر از ابن عربی نشانی نمی‌یابیم مگر تا شروع سال ۵۹۷/۱۲۰۰ که ناگهان او را در مغرب می‌یابیم. او در این مدّت طولانی به چه کار مشغول بود؟ آیا به مسافرت‌های خویش ادامه داده است؟ اگر چنین بوده باشد، باید با شیوخ و اهل تصوّف در خلال این مدت و در جای‌هایی ملاقات کرده باشد؛ همانطور که پیشتر مذکور افتاد در سراسر آثار بی‌شمار وی ما ادنی اشاره‌ای به اینگونه ملاقات‌ها نمی‌یابیم، بلکه باید گفت که اصولاً به هیچ واقعه‌ای در خلال این دوران اشاره‌ای وجود ندارد. در حقیقت باید گفت سال ۵۹۶ق سالی است که در آثار وی به

۱۸. مواقع، ص ۳۴

۱۹. حلیة الأبدال، رسائل، ص ۸ (متن: ذکرناها فی کتاب مواقع النجوم فی عضو القلب و لکن فی بعض النسخ فانی استدركته فیه بمدينة بجایة سنة سبع و تسعين و خمسمائة و کان قد خرجت منه نسخ كثيرة فی البلاد.م)

آن هیچ اشاره‌ای نشده است. همه چیز ما را به این فرضیه می‌کشاند که شیخ الاکبر در خلال این دوره باید بالکل از عالم و آدم، فارغ و منزوی بوده باشد. با مواجهه با چنین فقدان‌های از اطلاعات موثق باید بالضروره بر آن رویم که وی این سال را به مثابه دوره قاعدگی یا بازنشستگی، مثلاً در اعتزال، سپری کرده است، شاید خود را وقف نوشتن یا بازننگری و اصلاح و اکمال آثار خود کرده است و شاید هم خود را مهیای فراق و هجرت بزرگ خویش نموده است.

زمان جدایی کامل ابن عربی از اندلس را می‌توانیم اواخر سال ۵۹۶ ق یا ابتدای سال ۵۹۷/۱۲۰۰ فرض کنیم. به هر حال در سال ۵۹۷ ق بار دیگر وی را در مراکش یا حتی به طور دقیق‌تر در سیلی Sale می‌یابیم.^{۲۰} به هنگام توصیفی که ابن عربی از مرید و مراد خود یعنی ابو یعقوب یوسف الکومی در کتاب روح القدس به دست می‌دهد، اظهار می‌دارد که وی این شیخ را در سیلی و در حین ادامه سفرش به مراکش (و انا متوجه الی مراکش) ترک گفت (فارقت) و به همین سبب اشعاری دال بر تودیع از وی ارتجالاً سروده است.^{۲۱} در واقع، از جایی دیگر از آثار ابن عربی، در می‌یابیم که وی به سال ۵۹۷/۱۲۰۰ به پایتخت الموحّدون رسید، و در اینجا ماجراهای نوینی در انتظار وی بود. در نیمه راه میان دو شهر مزبور، مسافر ما از درّه ام ربی عبور کرد، که در اینجا دو دهکده با اسامی غیراسلامی وجود داشت که بر طبق تسوید نویسندگان مسلمان تهجی گوناگون دارند، یکی از آنها ایجسل Ijisa یا جیسل Jisla نام دارد^{۲۲} و دیگری

۲۰. کتابت این شهر در روح القدس آمده است: انا متوجه الی مراکش و هو بـ «سیلی». مترجم فارسی.

۲۱. روح القدس، ص ۸۲ که این فقره در صوفیان اندلسی ترجمه نشده است. (مترجم فارسی به متن روح القدس ص ۱۶۴ ارجاع می‌دهد.)

۲۲. ادریسی (وفات حوالی ۵۶۰/۱۱۶۵) به شکل ایجیسل ضبط کرده است که بر طبق گفته وی قریه‌ای زیبا و با طراوت بوده است (نزهة المشتاق، به اهتمام حاجی صدوق، ص ۸۰) عیناً تادلی، تشوف، ۲۴۳، ص ۴۲۳. ابن صاحب الصلاة اسم دهکده را جیسل تهجی می‌کند بالاخص که سلطان ابو یعقوب یوسف در سال ۵۶۶ در آنجا توقفی داشته است. ویراستار کتاب من بالامام توضیح می‌دهد که این قریه در Guissar بوده است (من، ۲، ص ۴۴۳). برای شرح دقیق شهر بنگرید به نقشه توفیق از مراکش در خاتمه کتاب تشوف.

را به نام انجال Anjal یا انقال Angal ثبت کرده‌اند.^{۲۳} بر طبق گفته ابن صاحب الصلاة (۶۰۰/۱۲۰۳ وفات) سلطان دوم المرابطین ابو یعقوب یوسف قصری در دهکده نخست داشت.^{۲۴} این دهکده امروزه در منطقه قصر Guisser قرار دارد که تا امروز نیز پا بر جاست. در مورد دهکده دوم – بر طبق گفته ادریسی انقال یا بر طبق گفته ابن عربی انجال – بر حسب اتفاق و از روی گفته ادریسی می‌دانیم که نزدیک انجیسل بوده است که ابن عربی سفر خویش را در آنجا متوقف کرد؛ اسم این دهکده کوچک و بربر، در یاد و خاطره ابن عربی باقی مانده است؛ او در روز محرم سال ۵۹۷ (اکتبر یا نوامبر سال ۱۲۰۰) در اینجا درنگ کرده است. در واقع نام این قریه یادآور یکی از برجسته‌ترین حالات در سرنوشت روحانی وی بود: فرصتی که او را به مقام القرب رساند. «به این مقام یعنی مقام القرب در ماه محرم سال پانصد و نود و هفت داخل گشتم و این در حالی بود که من در حین سفر به قریه ابجیسل یکی از شهرهای مملکت مغرب رسیدم و در آن به فرحی مستبشر گشتم که کسی را در آنجا نیافتم و از تنهایی در اندیشه بودم....»

و همین که به این مقام داخل گشتم و در آن تنها شدم، دانستم که اگر کسی بر من ظاهر شود، مرا انکار می‌کند. سعی کردم زوایای آنجا و مخاطرش را بکاوم و با آنکه این مقام مرا محقق شده بود نمی‌دانستم که نامش چیست، و خداوند بر آن کسی که به این مقامش خوانده است، چه مقدر کرده است و اوامر حق را ملاحظه کردم که بر من حتم است و سفرایی دیدیم که بر من نزول اجلال کردند که شایسته مؤانست من بودند و خواهان مجالست من شدند. من نیز در آنجا رحل اقامت افکندم و در این حال ترس از تنهایی داشتم و مؤانست جز با جنس واقع نمی‌شد.

در این هنگام مردی از مردان الهی را در منزل انجال دیدم و نماز عصر را در مسجد جامع تلاوت کردم؛ امیر ابویحیی بن واجتن نزد آمد و او یکی از یارانم بود و به دیدارم شاد شد و از من خواست که نزد وی سکنی گزینم. من نیز نزد کاتبش رفتم و منزل کردم و میان ما دو نفر مؤانستی بود. برایش از حالتی که بودم و تنهایی که داشتم، ذکر می‌گفتم

۲۳. ادریسی، نزهة المشتاق، حاجی صدوق، ص ۸۰.

۲۴. من، ۲، ص ۴۴۳.

و لب به شکایت گشودم و به لطف وجودش شاد بودم. در این حال سایه شخصی بر من پدیدار گشت که از بستر بر خاستم تا به نزدش روم. او با من معانقه کرد و در وی نگریستم او همان ابو عبدالرحمن السلمی^{۲۵} بود که روحش در نظرم تجسّد یافته بود و خداوند او را بر من مبعوث کرده بود. به او گفتم تو را در این مقام می بینم. فرمود: در این مقام بود که قبض روح شدم و مُردم. به او از وحشتی که داشتم، ذکر ی کردم و اینکه انیسی ندارم. فرمود: اهل غربت همیشه در اندیشه اند. و چون عنایت الهی به حصول در این مقام بر تو ارزان شده است، خدا را سپاس گو. ای برادر من شکر کن که این مقام بر تو حاصل شده است. آیا راضی نیستی که حضرت خضر^{۲۶} در این مقام مصاحب تو باشد؟... عرض کردم: ای ابو عبدالرحمن برای این مقام اسمی شناسم تا آن را تسمیه سازم. فرمود نام این مقام، قربت است به آن در آ. لذا این مقام بر من محقق گشت!»^{۲۷}. البته باید به خاطر داشت که مقام القربه فقط برای طبقه افراد قابل حصول

۲۵. او نویسنده مشهور کتاب طبقات الاولیاء یا طبقات الصوفیه است که به سال ۴۲۱/۱۰۳۰ وفات یافت.

۲۶. باید به خاطر داشته باشیم که خضر یکی از افراد (یعنی طبقه افراد) است که واحدند زیرا آنان به یقین در مقام قرب قرار دارند.

۲۷. فتوحات ج ۲، ص ۲۶۱. (متن: هذا المقام دخلته فی شهر محرم سنة سبع و تسعين و خمسمائة و انا مسافر بمنزل ایجسل ببلاد المغرب فتهدت به فرحا و الم اجد فيه احدا فاستوحشت من الوحدة... و لما دخلت هذا المقام و انفردت به و علمت انه ان ظهر علی فيه احد انکرنی فبقیت اتبع زواياه و فخادعه و لا ادری ما اسمه مع تحقیقی به و ما خص الله به من اتاه اياه و رایت او امر الحق تتری علی و سفرائه تنزل الی تتبغی موانستی و تطلب مجالستی فرحلت و انا علی تلك الحال من الاستیحاش بالانفراد و الانس انما يقع بالجنس. فلقیت رجلا من رجال بمنزل آنحال فصلیت العصر فی جامعة فجاء الامیر ابو یحیی بن واجتن و کان صدیقی و فرح بی و سالنی ان انزل عنده فأبیت و نزلت عند کاتبه و کانت بینی و بینہ موانسة فشکوت الیه ما انا فيه من انفرادی بمقام انا مسرور به فبینا هو یوانسني اذ لاح لی ظل شخص فنهضت من فراشی الیه عسی اجد عنده فرجا فعانقنی فتاملته فاذا به ابو عبدالرحمن السلمی قد تجسدت لی روحه بعثه الله الی رحمة بی فقلت له اراک فی هذا المقام فقال فيه قبضت و علیه مت فانا فيه لا ابرح فذکرت له وحشتی فيه و عدم الانیس فقال الغریب مستوحش و بعد ان سبقت لک العناية الالهية بالحصول فی هذا المقام فاحمد الله و لمن یا اخي یحصل هذا الا ترضی ان یكون الخضر صاحبک فی هذا المقام؟... فقلت له یا ابا عبدالرحمن لا اعرف لهذا المقام اسما امیزه به فقال لی هذا یسمى مقام القربة فتحقق به فتحققت! م)

است و اعلی مقام ولایت به شمار می آید: از نظر ابن عربی این مقام همانا یک حیّز اعلای روحانی است که تنها یک ولیّ قادر است بدان نایل گردد. این مقام اندکی فروتر از مقام نبوّت تشریعی است و همانطور که پیشتر ملاحظه کردیم ابن عربی آن را نبوّت العامّه نیز نامیده است.

ابن عربی با اطمینان خاطر از مطالبی که سُلمی به وی گفته بود، سفر خویش را به مراکش ادامه داد، مراکش شهری است که به وسیله سلطان حکومت المرابطین یعنی سلطان یوسف بن تاشفین در ابتدای قرن یازدهم میلادی تاسیس یافت و بعدها نیز به وسیله سلطان عبدالمومن تکمیل و تعمیر شد (همان سلطانی که دستور بنای مسجد کتوبیه را صادر کرد) و به عنوان پایتخت امپراطوری الموحّدون انتخاب شد.^{۲۸} در سال ۵۹۷/۱۲۰۰ سلطان الناصر ابو عبدالله محمد بن یعقوب توانست بر کرسی سلطنت تکیه زند و این اندکی بعد از مرگ پدرش منصور به سال ۵۹۵/۱۱۹۹ بود و نیز مدتی بعد از مرگ فیلسوف مشهور ابن رشد به سال ۵۹۲ ق بود، حال آنکه منصور، ابن رشد را به سال ۵۹۲ ق تکفیر کرده بود، اما بار دیگر او را به دربار خود فراخواند. به عبارت دیگر سلطان منصور بعد از سی و پنج سال حکومت، برای فرزند خویش ناصر، قلمروی وسیعی از یک امپراطوری بر جای نهاد، امپراطوری که بسیار سُست و بی ثبات به نظر می آمد. باید اعتراف کرد که او در حکومت خویش چنان ترتیبی اتخاذ کرده بود که بتواند نیروهای کاستیل یا قشتاله را در نبردهای الارک یا ارکس متوقف دارد و موفق شد تا در سال ۵۹۳ ق آتش بسی منعقد سازد. اما تقدیر این بود که رکونکوئیستا یا نهضت جهاد مقدّس صلیبی فقط به طور موقت از ادامه باز ماند؛ کمتر از پانزده سال بعد از وفات وی، قوای مسیحیان، الموحّدون را در جهاد العقاب یا لاس ناواس دِ تولسا شکست داد. افزون بر این، منصور قادر نبود تا مانع شورش المرابطین به سرکردگی بنو غانیه گردد که در طی حکومت جانشین وی، توانست به سراسر آفریقا سرایت کند و حتی در سال ۶۰۰/۱۲۰۳ تونس را تسخیر نماید.^{۲۹} منصور در دل حکومت الموحّدون به دست خود مؤسّساتی را بنیاد نهاد بود که ساختار اداری

۲۸. در مورد مراکش بنگرید به دائرة المعارف ویرایش ۲، ص ۶۷.

۲۹. بنگرید به مقاله R. Le Tourneau در دایرة المعارف ویرایش ۲، غانیه.

پهناوری داشت و مدیران اجرایی آن مردانی بودند که مورد وثوق وی بودند و وی به جانشین خویش وصیت کرده بود که این ادارات و افرادش را حفظ نماید.^{۳۰} در بخش معماری تحت نام منصور، درست به مثابه پدرش، شماری از ابنیه باقی مانده است که بسیار با ارزش است. او قصر جیرالدای مشهور را در اشبیلیه و نیز کُتُبیه را در مراکش تکمیل کرد و همزمان شروع به توسعه پایتخت نمود. در نهایت تمامی رباط را دگرگون ساخت و شهری کامل بنا کرد و دور آن را با دوردیف دیوار طولانی محصور ساخت و مسجد مشهور حَسَن را که به مثابه خواهر دوم جیرالدا و کتُبیه بود، بنا کرد که شوربختانه نتوانست آن را به انجام برد و کامل کند، حتی مناره‌های این مسجد – که تا به امروز نیز پا بر جاست – شاهدِ صادقی است بر عظمت و بزرگی بانی آن. در میان همه این ابنیه عالی، نویسنده المُعْجَب یعنی مراکشی به بیمارستانی مباحات می‌کند که بسیار بزرگ بود^{۳۱} و سلطان مزبور آن را بنا کرد و هر هفته، روز جمعه خود سلطان به آنجا می‌رفت تا از مریضانی که در آنجا بستری بودند، عیادت کند و ایشان را به بهبودی بشارت دهد و مواظبت کامل در غذا و داروی ایشان می‌نمود تا در سلامت، مرخص گردند. اما این عذاری از بابتی دیگر سلطان را تمجید می‌کند زیرا سلطان در فرمانی، تن‌پوش اجباری متمایزی برای یهودیان مقرر داشت و این فرمان، درست در همان زمانی صادر شد که وفات یافت. این عذاری در کتاب بیان خود، هیچ شاهی برای نظر مساعد خود در ابتکاری بودن این قانون سلطان به دست نمی‌دهد: «در میان معروف‌ترین موارد بر جای مانده از وی (یعنی سلطان منصور)، این حکم سلطانی بود که بر یهودیان ملزم کرد تا لباسی متمایز بر تن کنند. تا آن زمان، یهودیان تا این حدّ جسور شده بودند که لباس مسلمانان بر تن می‌کردند و بر این گمان بودند که می‌توانند به ظاهر اشرافیت در آیند و مانند مسلمانان باشند. ظاهر بیرونی یهودیان چنان بود که با سایر مردم (یعنی مسلمانان) در یک جا جمع می‌گشتند و به طوری رفتار می‌کردند که مقدور نبود میان آنان و مومنان بالله تفاوت نهاد. به این سبب بود که منصور بر آنان تکلیف کرد تا لباسی شاخص و متمایز بر تن کنند و درست به مثابه بیوه‌زنان، لباسی

۳۰. درباره این دوره منصور بنگرید به هیوچی میراندا، *Historia politica del Imperio almohade*.

۳۱. معجب، ص ۲۰۹.

ج ۱، ص ۳۸۸-۳۸۲.

متفاوت داشته باشند. او طول و عرض قبای ایشان را گشاد کرد و خصوصاً دستور داد تارنگ لباسشان آبی باشد و کلاه و دستار آبی بر سر کنند.^{۳۲}

حکومت فرزندان منصور، ناصر، توام با شواهدی دال بر یک دوران رو به افول بود. این برهه زوال، دوران تباهی‌ها بود: تباهی و هزیمت لشکر الموحدون از قوای قشتاله (کاستیل) به سال ۶۰۹/۱۲۱۳ در جهاد العقاب یا لاس ناواس دِ تولسا. اما در سال ۵۹۷/۱۲۰۰ مراکش هنوز مملکتی استوار و پا بر جا می‌نمود و هیچ کس را چنین گمان نبود که این امپراطوری در شرف زوال و تباهی است.

هر آن کس که با لقب اسلامی مراکش آشنا باشد، که گاهی به مدفن الأولیاء اشاره دارد، می‌داند که این نام از اسم ابوالعباس السبّتی (۶۰۱/۱۲۰۵ وفات) جدایی‌ناپذیر است، کسی که ابن عربی به احتمال فراوان در حین عبور از شهر به ملاقاتش شتافت.^{۳۳} ابوالعباس السبّتی در اصل از شهر سبتّه بود؛ وی در ابتدای حال در اطراف مراکش می‌زیست اما بعدها، در دوران فتوحات سلطان منصور که التفات خاصی به محافل و مجالس صوفیان داشت و آن را مورد حمایت خویش قرار داده بود، او نیز به پایتخت نقل مکان نمود. اصرار وی به تقدیم صدقات و اهمیت موفورش به صدقه، فضایل و خصائل حمیده‌اش و نجابت و سلاطت رایش بی‌گمان سبب شد بسیاری به وی احترام کنند، اما در عین حال در برخی نیز موجب حسادت و خشم نیز شد. بر طبق حکایتی اهل شریعت و فقیهان در خصوص صدقه چنان از وی غضبناک شدند که عریضه‌ای به ساحت سلطان یعقوب نگاشتند و از وی سعایت کردند. اما درست در زمانی که یعقوب به خواندن عریضه آغاز کرد، اتهامات و ایرادات، اندک اندک باعث تمجید سلطان از وی شد.^{۳۴} عموم به خوبی می‌دانستند که در مورد ابوالعباس السبّتی یک نکته را همگان قبول دارند و آن، میل وافر او به صدقه است. تادلی که در دوران حیات طولانی خویش سابقه دوستی و آشنایی با وی داشت، اظهار می‌دارد: «لُبّ

۳۲. بیان، ۳، ص ۲۰۵.

۳۳. فتوحات ۱، ص ۵۷۷ و ۲، ص ۵۴۸ و ۳، ص ۵۶۰ و ۴، ص ۱۲۱.

۳۴. در خصوص زندگی ابوالعباس السبّتی بنگرید به درمنگهام، *Vie des saints musulmans*، پاریس ۱۹۸۳، ص ۲۷۳-۲۶۵؛ و تشوف، ص ۴۷۷-۴۵۱.

لُبَابِ تَعَالِيمِ وَیِ اَغْلَبِ دَرِ پیرامونِ صدقه بود»^{۳۵} ابن رشد نیز همین نکته و همین عقیده را در خصوص ابوالعباس بیان داشت و گفت از نظر ابوالعباس «وجود از جُود خَلْقِ گشته است».^{۳۶} به این علت، بسیار دشوار است که مانع حیرت خویش گردیم وقتی می‌بینیم ابن عربی چون به وی ارجاع می‌دهد، او را «صاحبُ الصَّدَقَاتِ» می‌نامد. ابن عربی نیز جزئیاتی از حیات وی را به دست می‌دهد که البته در هیچیک از تذکرة‌هایی که در وصف ابوالعباس نوشته شده است، وجود ندارد: «ابوالعباس خود از احوال خویش به من باز گفت که در زندگانی دنیوی از خداوند هرچه خواستم، عطا فرمود؛ خداوند مرض می‌داد و شفا می‌بخشید و زنده می‌کرد و به مرگ می‌برد و ولایت می‌بخشید و عزل می‌نمود و هر آنچه می‌خواست خواست می‌کرد و تمامی اینها را به لطف صدقه انجام داد..... روزی او به من باز گفت که رُبُع درهمی برای آخرت خویش نگاه داشته بودم تا به صدقه دهم... من نیز در ابتدای ورودم به طریقت مانند او رفتار می‌کردم و از وی عجائب بسیار دیدم که جملگی به لطف خداوند بود و به ارادهٔ ما و ایشان نبود.»^{۳۷}

ابن عربی درست به مثابهٔ همین دوستی ثابت و عمیق، با یکی دیگر از صوفیان که در مراکش می‌زیست، روابطی صمیمانه ایجاد کرد و او محمد المراكشی است که به نظر می‌آید از چشم اربابِ تذکره دور مانده است. این هَجَرِ اولیاء ناظر به حکم «و اصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَانْكَ بِأَعْيُنِنَا» (قرآن ۴۸/۵۲) و از مقولهٔ کریمهٔ قرآنی بود. به مدد این آیات، وی به این کرامت و قابلیت خاص نایل شده بود که از لذائذ و مسرات برتابد. همانگونه که ابن عربی در وصفش می‌نگارد: «و او شور اولیاء بود، همیشه در تب و تاب بود؛ هر موقع او را دیدم دلش از چیزی به تنگ آمده بود و سختی‌ها همیشه بر او

۳۵. تشوف، ص ۴۵۳.

۳۶. همان، ص ۴۵۴.

۳۷. فتوحات ۴، ص ۱۲۱ (متن: فاخبرنی عن نفسه انه استعجل من الله في الحياة الدنيا ذلك كله فعجله الله له فكان يمرض و يشفي و يحيي و يميت و يولي و يعزل و يفعل ما يريد كل ذلك بالصدقة.... الا انه ذكر لي قال خبات لي عنده سبحانه ربع درهم لاخرتي... عملت انا عليه زمانا في بلدی فی اول دخولی هذا الطريق و رایت فيه عجائب و كان هذا لهم من الله و لنا لا من ارادتهم و لا من اردتنا م.)

غالب بود و آنها را جز به شوخی و خنده تلافی نمی کرد.... او در میان همگان بیشترین مراقبت را در حفظ عبادات داشت، قسم به خدا که بعد از وی هرگز کسی را چون او ندیدم.^{۳۸} مراکشی به سبب این کرامتِ خود، بر ابن عربی تأثیر عمیقی بر جای نهاده است، به طوری که این مرید جوان، یعنی ابن عربی شب و روز دست از دامن وی نداشته است. زمانی که لحظه تلخ فراق ناگزیر روی داد، نوشت: «هیچیک از بردران ایمانی من بر فراق من چندان افسوس و دریغ نخورند که وی بر دوریم متأسف بود و گریست.»^{۳۹}

هنوز از مراکش تا مکه راهی طولانی در پیش است، خصوصاً برای ابن عربی که اصرار و ایرام داشت تا در مغرب به اموری رسد که پیش از این در اندلس آنها را ملازم بود، یعنی زیارت و تودیع و سپاسگزاری از جمله آنان که به طرق گوناگون سهمی در حیات روحانی او ایفا کرده بودند. او از مراکش به سوی فاس شتافت به این نیت که شخصیت ممتاز و درخشان محمد الحصار را دیدار کند؛ در یک مکاشفه روحانی در مراکش، فرمان خدا را یافت که به وی الهام فرمود که باید در مصاحبت این مرد روحانی، در طی سفر طولانی به سوی شرق قدم در راه نهد. «بدان که این عرشی که خداوند برایش قوای نورانی تعبیه کرده است که نمی دانم چند عدد است، من آن را دیدم و نور آن را زیارت کردم، یعنی نوری که بر آن مستوی بود و همانا حضرت رحمن بود و آن کنزی را که تحت عرش قرار داشت، زیارت کردم و از آن، لفظ مبارک لا حول و لا قوة الا بالله العلیّ العظیم را برون کشیدم. آن کنز، حضرت آدم بود و تحت عرش کنزهای بی شماری دیدم که آنها را دریافتم و طیوری بس زیبا مشاهده کردم که در کنار آن قرار داشت؛ ولی یکی از این طیور که از بقیه زیباتر و نیکوتر بود، بر من سلام گفت و من نیز پاسخش دادم و خواست تا مصاحبت او را در سفر به سوی شرق اختیار

۳۸. فتوحات ۴، ص ۱۴۳ (متن: وکان هذا هجیره دائماً فما رایته ضاق صدره من شیء قط و کانت الشدائد تمر علیه فلا یتلقاه الا بالفرح و الضحک... وکان هذا الشخص من احفظ الناس علی اوقات عباداته و الله ما رایته مثله بعده فی هذا المقام.)

۳۹. فتوحات ۴، ص ۱۴۳ (متن: ما تحسر احد من اخوانی علی فراقی حین فارقته الی هذه البلاء مثل تحسره علی فراقی.)

کنم و حال آنکه من در شهر مراکش بودم و این مکاشفه را دیدم. پرسیدم او کیست؟ گفتند: او محمد الحصار در شهر فاس است که از خداوند خواهان آن است که به بلاد شرق رود و در آنجا زندگی نماید، او را با خود ببر! گفتم: چشم و اطاعت خواهم کرد. به او گفتم: انشاء الله مصاحب من خواهد شد و او درست مانند آن طیر بود. چون به شهر فاس آمدم، از وی تقاضا کردم تا مرا ملاقات داد. به وی باز گفتم که آیا از خدا چیزی خواسته‌ای؟ فرمود: آری، از خدا طلب کردم تا مرا به سوی بلاد شرق برد و به من گفتند که فلانی تو را به آنجا خواهد بُرد و من از آن زمان تا امروز منتظر تو بودم. به سال ۵۹۷ق او را برای صحبت خویش اختیار کردم و ملازم وی شدم تا به مصر آمدم و وی در همانجا وفات کرد؛ خدایش بیامزد.»^{۴۰}

ابن عربی در مصاحبت محمد الحصار و البته در معیت بدرالحبشی راه خویش را به سوی آفریقا در پیش گرفت و بی شک در تلمسان لختی درنگ کرد، شهر تلمسان تا فاس هشت روز فاصله داشت، و در آنجا کوشید به ملاقات برخی از دوستانش برود و با آنها تودیع نماید. به هر حال ما می‌توانیم به طور قطع بدانیم که در حوالی همین دوران، یعنی سال ۵۹۷ق او به زیارت مقبره ابو مدین در عبّاد رفته است که البته چندان از تلمسان دور نبود.^{۴۱} ابن عربی همان زائر نستوه و خستگی‌ناپذیری بود که بار دیگر به سوی شمال عزیمت کرد و به سوی بجایه رفت. در این شهر و در اینجا بود که زندگانی ولیّ کبیر، آبستنِ واقعه‌ای بس شگرف شد و آن، نکاح روحانی شیخ الکبر

۴۰. فتوحات ۲، ص ۴۳۶ (متن: و اعلم ان هذا العرش قد جعله الله له قوائم نورانية لا ادری کم هی لکنی اشهدتها ونورها يشبه نور المستوی الذی هو الرحمن و رایت الكنز الذی تحت العرش الذی خرجت منه لفظة لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم فاذا الكنز آدم ص و رایت تحته کنوزا کثیرة اعرفها و رایت صورا حسنة تطیر فی زواياه فرایت فیها طائرا من احسن الطیور فسلم علی فالقی لی فیه ان آخذه صحبتی الی بلاد الشرق و کنت بمدينة مراکش حین کشف لی عن هذا کله فقلت و من هو قیل لی محمد الحصار بمدينة فاس سال الله الرحلة الی بلاد الشرق فخذہ معک فقلت السمع و الطاعة فقلت له و هو عین ذلک الطائر تكون صحبتی انشاء الله فلما جئت الی مدينة فاس سالت عنه فجائنی فقلت له هل سالت الله فی حاجة فقال نعم سألته ان یحملنی الی بلاد الشرق فقیل لی ان فلانا یحملک و انا انتظرک من ذلک الزمان فاخذته صحبتی سنة سبع و تسعین و خمسمائة و اوصلته الی الدیار المصرية و مات بها رحمة الله م.) ۴۱. محاضرة الابرار ۲، ص ۶۸.

با جمله أنجم آسمان و بعد، با همه حروف الفباء شد.^{۴۲} ابن عربی با هیجان فراوان از یک دوست شفیق خواست تا این رویا را به یک مُعَبِّر باز گوید، اما تأکید بسیار نمود که از ذکر نام وی خودداری نماید. «من در شهر در رمضان سال ۵۹۷ ق در شهر بجایه بودم که در شبی دیدم که با تمامی ستارگان آسمان نکاح کردم، ستاره‌ای در آسمان نبود که به تزویج من در نیاید و لذت روحانی بسیاری بردم بعد از آن که از نکاح ستارگان برون آمدم، حروف بر من عطاء شد و من با جمله حروف یکایک چه انفرادی و چه در مجموع، نکاح کردم..... قصه رویای خویش را به دوستی گفتم تا بر مردی عارف و تعبیرگزار خواب باز گوید و البته به وی تأکید کردم که از من اسمی نبرد، چون رویا را به وی باز گفته بود، آن را بزرگ دانست و گفت: این دریایی است که صاحب این رویا، قعر آن را در نیابد زیرا بر صاحب این رویا، علوم آسمانی و دانش‌های سرّی و خواص کواکب و حروف معلوم خواهد گشت و حتی چیزها خواهد دانست که امروزه بسیاری آن را ندانند. بعد مدّتی ساکت شد و گفت: صاحب این رویا در شهر ماست و او همانا آن مرد جوانی است که به این شهر آمده است و اسم مرا گفته بود. دوست من بُهتش زد و از این مطلب سخت در شگفت شد. بعد گفته بود که صاحب رویا کسی جز او نتواند بود؛ و دوست من گفت: آری خود اوست که این رویا را دیده است، اما سزا نیست که در این زمان کسی جز او باشد؛ شخص معبّر گفت: ای کاش می‌شد مرا به حضورش می‌بردی تا عرض ارادت کنم. دوستم گفته بود این نمی‌شود مگر آنکه از وی اجازه گیرم. از من اجازه خواست و من به وی فرمان دادم که به نزدش باز نگردد. بی‌درنگ از آنجا سفر کردم و دیگر با وی جمع نگشتم.»^{۴۳} قُبرینی (۷۰۴/۱۳۰۴ وفات)

۴۲. ابن عربی، کتاب الباء، قاهره، ۱۹۵۴، ص ۱۱-۱۰ کتاب الکتب، ص ۴۹.

۴۳. کتاب الباء، ص ۱۱-۱۰ (متن: اننی کنت بیجایه فی رمضان سنة سبع و تسعين و خمسمائة فاريت ليلة انی نکحت نجوم السماء کلها فما بقى من نجم فی السماء الا نکحته بلذّة عظيمة روحانية ثم لما اتممت نکاح النجوم اعطيت الحروف فنکحتها کلها فی حال افرادها و ترکیبها... و عرضت قصتی هذه علی رجل عارف کان بصیرا بالرویا و عبارتها و قلت للذی عرضتها علیه لا تذکرنی، فلما ذکر المنام له استعظم ذلک و قال هذا هو البحر الذی لا یدرک قعره صاحب هذه الرویا یفتح بید احد من اهل زمانه ثم سکت ساعة و قال کان صاحب هذه الرویا فی المدینة فهو هذا الشاب الذی وصل

این واقعه را با ذکر جزئیات بسیار نقل می‌کند؛ پُر واضح است حکایت وی بر اساس منقولاتی است که وی شنیده است (ذِکْر لی) و البته او نیز بر این مطلب تصریح دارد که ابن عربی در بجایه کسی را به نام ابو عبدالله العربی را ملاقات کرده است^{۴۴}؛ شگفت‌آور آنکه قُبرینی هنگامی که به شرح حال ابن ولّی می‌پردازد^{۴۵} به مراجع وی بخصوص اشاره دارد، که البته مکتوب است و از خود ابن عربی در دست داشته است، و نکته بسیار عجیب این است که در هیچیک از آثار خود ابن عربی به چنین شخصی ادنی اشاره‌ای وجود ندارد. مع هذا این نکته صریح از خُلفِ عادتِ ابن عربی را می‌توان با توضیح شفافِ قُبرینی جبران کرد و آن این است که ابن عربی ظاهراً ابو عبدالله را یک ملامی می‌دانست که به گروه ملامتیه تعلق داشت یا حداقل این است که صاحب ولایتی بوده است که مقام روحانی حقیقی خویش را تحت این ظاهر سازی که یک عقب مانده ذهنی است، مکتوم می‌داشت. «او آنچه را در حقیقت بود، مخفی می‌کرد و تمام عمر تظاهر می‌نمود یک فرد مخبُط است. هر سال او در ماه ذوالحجّه بجایه را ترک می‌گفت تا به حجّ رود و بعد بی آنکه اعتنای کسی را به خود جلب کند، باز می‌گشت مگر آنانی را که به اسرارش مطلع بودند.»

ابن عربی سفر بزرگ خویش را از بجایه و در امتداد ساحل دریا ادامه داد تا به تونس در آمد، یعنی آخرین محل توقّف خویش در غرب پیش از آنکه بالکل از آنجا جدا شود. البته این اقامت قدری به طول انجامید: بر طبق قول خود وی این اقامت اخیر نه ماه به طول کشید^{۴۶} و در این مدت وی در مصاحبت شیخ عبدالعزیز المهدوی و خادم المهدوی و نیز ابن المُرابط^{۴۷} و البته مصاحب همیشگی خود، بدر الحبشی گذرانید. اینان همیشه و همه جا با هم بودند و در اصل نمادی از چهار رکن یا ارکان

→ إليها وسمانی فبهت صاحبی و تعجب ثم قال و ما هو الا هو فلا تخفی عنی فقال صاحبی نعم هو صاحب الرویا قال و لا ینبغی ان یکون فی هذا الزمان الا له فعسی ان تحملنی الیه لاسلم علیه، فقال لا افعل حتی استاذنه فاستاذننی فامرته ان لا یعود الیه فسافرت عن قریب فلم اجتمع به.م)

۴۴. عنوان الدرايه، ص ۱۵۹-۱۵۸. ۴۵. همان، ۷، ص ۸ به بعد.

۴۶. فتوحات ۱، ص ۹۸ و ۱۰.

۴۷. درباره ابن المرباط بنگرید به روح القدس ۵۰، ص ۱۲۵ و ۱۶۳ و صوفیان اندلسی، ص ۱۴۱ و ابن قنفذ وی را در انس الفقیر، ص ۹۸ یاد می‌دارد.

أربعة بيت الله به شمار می‌رفتند.^{۴۸} «ما چهار رکنی بودیم که عالم و انسان بر آن قرار یافته بود هنگامی که از یکدیگر جدا می‌شدیم نیز به همان حال بودیم تا زمانی که از آنجا جدا شدیم من نیت حج بیت کردم و به آنجا شتافتم.»^{۴۹} آیا ابن عربی در اینجا می‌خواهد به ما بگوید که در آن اوقات یعنی ۵۹۸/۱۲۰۱ وی غرب جهان اسلامی را ترک می‌گفت تا به اراضی مقدسه رفته و به زیارت نشیند و خود خبر نداشت که دیگر هرگز به وطن مالوف خویش باز نخواهد گشت؟ این استنتاج لفظی از متن مزبور به سختی می‌تواند مقبول افتد. ابن عربی با ترتیبی خاص و از سر دانایی، راهی را در پیش گرفته بود که اشخاص و مکان‌هایی را ترک می‌گفت که جوانی خویش را در میان آنان و در آنجا گذرانیده بود و افزون بر این، مطمئن هستیم که غالباً در باطن وی یک ندای باطنی و جذبه درونی سخن می‌گفت که تأثیرات فراوانی در وی داشت و او را به ضرورت به گذر از غرب فرا می‌خواند و ظاهراً، نکته فوق، این احتمال را منتفی می‌سازد که او این فراق از موطن را امری موقتی می‌دانست. به احتمال درست، او می‌دانست که او هرگز المهدوی را بار دیگر، لا اقل در جهان مادی و به شکل جسمانی نخواهد دید.^{۵۰} یا هر کس دیگری را که ابن عربی در اندلس با وی وداع گفت و پشت سر نهاد، بار دیگر ملاقات نخواهد کرد. بی تردید ابن عربی این یقین خویش را به مثابه بسیاری از حوادث دیگر زندگانی خویش، در خلال یک مکاشفه و شهود (یا به قول خودش، در یک مبشره) دریافته است، چنانکه فاش می‌گوید خداوند به سال ۵۸۹ ق در الجزيرة الخضراء به وی اطمینان بخشید که می‌تواند آتیه خویش را به تأمل ببیند. این درست همان یقینی است که بار دیگر در شهر فاس به سال ۵۹۴ ق بدان اطمینان

۴۸. برای تحقیق بیشتر در خصوص این اوتاد و ارکان البیت بنگرید به فتوحات ۱، ص ۱۶۹ و ج ۲، ص ۵.
 ۴۹. فتوحات ۱، ص ۱۰ و ۱، ص ۱۷۲ به نقل از عثمان یحیی (متن: فکنا الاربعة الارکان التي قام عليها شخص العالم والانسان فافترقنا ونحن على هذه الحال لانحراف قال ببعض هذه المحال فانی كنت نويت الحج والعمره ثم اسرع الى مجلسه الكريم الکره.م).

۵۰. این دو می‌توانستند به صورت روحانی یکدیگر را ملاقات کنند (البته در شرق) و گاهی اوقات را در آنجا می‌گذرانیدند (بعد از سال ۶۰۰) و ملاقات روحانی داشتند (بنگرید به یادداشت گریل، صفی‌الدین، رسائل، ص ۲۰۵). اما هیچ منبعی در آثار ابن عربی وجود ندارد که به این تصور قوت بخشد که این دو هم را در شرق ملاقات کرده‌اند.

یافت، آنگاه که خود را در مکاشفه‌ای دید که به رتبه‌عالی خاتم الاولیاء رسیده است: مقامی حائز ابعاد روحانی و جهانی که در عین حال به طور ضمنی اشاره بر آن دارد که از اطراف و اکناف جهان اسلامی باید راه به این مرکز روحانی بازگشاید و مقام خویش را در آنجا تاسیس نماید. اما رفاقت و دوستی، حقوقی بر ذمه او نهاده بود. خواه گونه‌ای استعذار به شمار آید یا بیان یک تمنای قلبی، یا حتی گفته‌ای در تسلای خاطر یک عزیز، هرچه بود، او می‌دانست برای همیشه غرب را ترک می‌گوید، چه که این همراهان و این جایگاه را آنقدر قدرت نبود که این درجه و رتبه الهی را محفوظ دارد، مقامی که اقتدار وصف ناپذیری داشت و ابن عربی بسی بهتر از هر کس دیگر بر آن آگاه بود.

۸. حج اکبر

شرق تحت سیطرهٔ ایوبیان

اندلسی که ابن عربی پشت سر نهاد، در بطنِ خویش زمینه را برای فتوحات مسیحیان فراهم آورده بود. اما در شرق یعنی جایی که او سر آن داشت به آنجا عزیمت کند، دشمن دیگری، اما اینبار نیز به نام مسیحیت، همان تهدیدات را موجب می‌گشت. اعمال قهرمانانهٔ صلیبیان، که تغنیاتِ تروبادرهای پُر شور از آنان مایه می‌گرفت، در خیال به سولپس مقدس^۱ و اپینال^۲ تغییر هیأت می‌داد که یکی از بزرگترین اشکال توپوی^۳ یا مضامین خیالی غربیان به شمار می‌رفت^۴. ریچارد شیر دل، صلاح‌الدین

۱. Saint Sulpice نام یکی از آباء کلیسا در قرن هفتم است که بعدها در قرون وسطی نامی به اسم تسمیه شد و حتی به سبک پاریسی در قرن هفدهم کلیسایی به اسمش ساختند که اینک در لوکزامبورگ قرار دارد. سبک تماشایی آن ضرب‌المثل است. م.

۲. Epinal شهری در شمال شرق فرانسه است که در قرون ۱۱ تا ۱۳ میلادی در اوج اهمیت بود. سبک تغزلی و زیبای آن الهامبخش شاعران و سرودخوانان بود. م.

۳. topoi برگرفته از کلمهٔ یونانی topos است که ناظر به سبک غنایی و معانی و بیان کلاسیک یونانی است. م.

۴. دربارهٔ تاریخ جنگ‌های صلیبی بنگرید به شرحی که منتخباتی از در زیر آمده است: J. Sauvaget, bibliographie *Introductions à l'histoire de l'Orient musulman*, elements de گردآوری کوهن، پاریس، ۱۹۶۱، ص ۶۷. (نیکبختانه متون فارسی دیگری از این جنگ‌ها در دست است، بنگرید به استیون رانسیمان، تاریخ جنگ‌های صلیبی، ج ۱-۳، ترجمهٔ منوچهر کاشف، شرکت علمی و فرهنگی، ج ۳، ۱۳۷۱ ش م)

ایوبی و تمپلرها یا سلحشورانی که خود را وقف معبد خدا در بیت المقدس کرده بودند، جملگی بیش از آنکه بخشی از تاریخ حقیقی باشد به افسانه می ماند. رخصت دهید تا اندکی به برخی از این عوامل، نظری به اجمال افکنیم.

در ۲۲ شعبان سال ۴۹۲ ق یا ۱۴ جولای سال ۱۰۹۹ م صلیبیون بیت المقدس را تحت نام اوربان دوم تسخیر و آزاد نمودند. یهودیان و مسلمانان از دم شمشیر گذشتند و امپراطوری رومی اورشلیم پا به عرصه وجود نهاد. به رغم تکبر و کثرت عددی بسیار، دو قرن طول کشید تا مسلمانان همه فرانکها را از فلسطین بیرون کنند. در اول محرم سال ۵۶۷ ق یا ۱۰ سپتامبر سال ۱۱۷۱ م خطبه ای تحت نام خلیفه عباسی خوانده شد: صلاح الدین به دو قرن و نیم حکومت خلفای فاطمی خاتمه بخشید. در جمعه ۲۷ رجب سال ۵۸۳ ق یا ۲ اکتبر سال ۱۱۸۷ م مسلمانان راهی را ویران کردند که برای سالیان دراز در اطراف مسجد الاقصی کشیده بودند: صلاح الدین اورشلیم را باز پس گرفت.

در اروپا هیجان و عواطف بسیاری به غلیان آمد. سلحشوران برای سومین جنگ صلیبی، تحت قیادت فردریک اول، امپراطوری آلمان و فیلیپ آگوست، شاه فرانسه و ریچارد شیر دل شاه انگلستان، آماده شدند، اما از میان این سه تن، تنها ریچارد به پایان سفر خویش رسید. بعد از گرفتن قبرس وی توانست عکاء و عسقلان و حیفارا نیز باز پس ستاند. اما هر دو طرف مخاصمه که از جنگ، در طی فصول متمادی، به ستوه آمده بودند، ناگزیر به ترک میدان محاربه و بازگشت به اوطان خود شدند، لذا در ۲۲ شعبان سال ۵۹۸ ق یا ۲ سپتامبر سال ۱۱۹۲ م طرفین عهدنامه ای را امضاء کردند که بر طبق مفاد آن، رمله و سواحل آن حدود، از صورتا یا فا به آنان تسلیم می شد. چند ماه بعد، صلاح الدین در سن ۵۵ سالگی وفات یافت. خواه، او نابغه و شریف و مقدس بوده است، چنانکه مسلمانان همیشه چنین اعتقادی در حقش داشتند و هنوز نیز دارند، خواه آنکه جاه طلب و خودخواه و مغرور و ریاکار به شمار آید، چنانکه مورخان مسیحی به عمد، قصد داشتند از وی چنین تصویری ارائه دهند، یک نکته مسلم و بی چون و چرا است، و آن اینکه، صلاح الدین فاتح ارض اقدس و منجی اورشلیم بود. شاید بزرگترین و مهم ترین دست آورد وی آن بود که مصر و سوریه و

الجزیره و فلسطین را متحد ساخت. اما این ائتلاف ظاهری‌تر از آن بود که در واقع می‌نمود. فقدانِ ناپهنگامِ بنیانگذارِ سلسلهٔ ایوبی یکپارچگی امپراطوری را سخت به مخاطره افکند و محل نزاع مدعیان تاج و تخت برای جانشینی وی شد. از این زمان به بعد، تاریخ سلسلهٔ ایوبی، در کل، تاریخ نزاع و کشمکش بی پایانِ جانشینان وی در کسب تاج و تخت بود، نزاعی که جنگ‌های بی‌امانی را از قاهره تا دمشق موجب گشت.^۵ عاقبت این ملک العادل، برادر صلاح‌الدین بود که در این نزاع‌ها توفیق یافت تا به تفرقهٔ میان پسران صلاح‌الدین به مدت هشت سال خاتمه دهد: وی با دعوت از هر دو طرف مخاصمه، نقش میانجی را ایفاء کرد و البته در قاهره به سال ۵۹۶/۱۲۰۰ خود را سلطان اعلام کرد. او تمامی امپراطوری را میان فرزندان خود تقسیم کرد، اما نتوانست حلب را به تصرف خویش در آورد و این بخش همچنان تحت حکومت الملک الظاهر، یعنی چهارمین و جوان‌ترین فرزند صلاح‌الدین باقی ماند. فرانک‌ها نیز پیروز گشتند، زیرا جنگ صلاح‌الدین ارزش بسیاری داشت و سبب تهی شدن خزانهٔ وی گشت. ملک العادل ارتباط تجاری و اقتصادی بزرگی را با جمهوری‌های ایتالیایی برقرار و آن را توثیق بخشید و در عین حال سپاهی برای حفظ صلح و آرامش در مساعدت به صلیبیون تاسیس کرد. در اصل، از این پس بود که صلیبیون دیگر هیچ تهدیدی برای جهان اسلام فراهم نکردند، اما در عین حال قبرس را در تصرف خویش داشتند و صاحب اراضی آریتوخ و کنت نشین تریپولی و البته محدوده‌ای از سواحل سوریه و فلسطین بودند. همان طور که بعدها خواهیم دید، این ایثاری که ملک العادل در حق مسیحیان و در جهاد مقدس کرد، در سال ۶۲۶/۱۲۲۹ به اوج خود رسید زمانی که همو اورشیلیم را نیز به فردریک دوم بازگرداند که باعث شد افکار مردم در دمشق بر آشفته گردد.

جانشینان صلاح‌الدین، به دلایل گوناگون، شاید البته دلایل اقتصادی، کینه‌ها و اختلافات را فراموش کردند و در قصرهایشان به زندگی دنیوی و فارغ از ایمان دینی

۵. در مورد تاریخ ایوبیان بنگرید به مقالهٔ ارزشمند کوهن، و کتابشناسی ارزشمند آن و نیز دائرةالمعارف ویرایش ۲ و کار بزرگی که در همان اوان تدوین شد و باید به کتابشناسی مزبور افزود و آن کتاب استفان هامفریز، از صلاح‌الدین تا مغول، نیویورک، ۱۹۷۷ است.

مشغول گردند، اما این به آن معنا نبود که به عنوان فرمانروا با مذهب کاری نداشته باشند، حداقل به فرایض شرعی گردن می‌نهادند. آنان به دشواری سعی کردند تا ارتباط مودّت آمیزی با خلیفه در بغداد حاصل کنند، درست مطابق با روشی که اسلاف آنان در پیش گرفته بودند تا بتوانند به سوی مصر رفته و آنجا را در اختیار خویش گیرند. از سوی دیگر از خلیفه خواهان نوعی روابط سیاسی بودند و آن اعطای لقب از سوی خلیفه بود که اگر چه حاکی از تملک اموال و حکومت دنیوی بود اما افزون بر این، سر سپردگی او را به بغداد نشان می‌داد. بعد از آنکه ملک الافضل توانست بر پدر مشهور خویش به سال ۵۸۹/۱۱۹۳ فائق آید، نخستین کاری که کرد، این بود که ماموری به بغداد روانه داشت تا به این رابطه سیاسی و اخذ لقب از سوی خلیفه بغداد، الناصر نایل آید. اما در سال ۵۹۹/۱۲۰۲ ملک العادل (۶۱۵/۱۲۱۸-۵۹۶/۱۲۰۰) به عضویت فرقه فتوّت در آمد: فتوّت تشکیلاتی بود که خلیفه الناصر ابداع کرد تا به اعانت و همیاری صوفی معروف یعنی شیخ سهروردی (۶۳۲/۱۲۳۴ وفات) اشراف و امیران را در خلال یک نظام روحانی واحد و تحت یک هدف عمومی یکسان در آورد و مانع سُستی گرفتن مرجعیت خلیفه گردد و در عین حال بر دشمنان وی فائق آید، دشمنانی که از همه اطراف و اکناف عالم، از داخل و خارج بر وی هجوم می‌آوردند.^۶ در سال ۶۰۴/۱۲۰۷ ملک العادل پیغامی به سوی بغداد فرستاد و از خلیفه خواست تا به وی لقبی اعطاء کند تا مرجعیت وی را به رسمیت شناسد. این پیغام در دمشق به مدد سهروردی به وی تحویل داده شد. عضویت در فرقه فتوّت، آنهم در بخش عمده‌ای از حکومت ایوبیان، تنها در ازاء اعطای یک لقب، که مصرّانه در پی‌اش بودند، می‌توانست مُمهّد پیش‌زمینه‌ای باشد که فقط از روی ظاهر و فقط به شکل رسمی تابعیت از خلیفه را نشان می‌داد. به هر حال به نظر می‌آید عواملی دیگر وجود داشتند که تأکید می‌کند این احترام آنان بسیار واقعی‌تر از آن بوده است که ظاهری قلمداد شود. به طور قطع، ایوبیان از برپایی یک حکومت مستقل بر قلمروهایی که در اختیار داشتند، نومید شدند و البته نیز این چیزی نبود که خلیفه از آنان می‌خواست؛ اما

۶. برای فتوت بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، و برای خلیفه الناصر نیز بنگرید به آنجلا هارتمان، الناصر لدین الله، برلین، نیویورک، ۱۹۷۵.

در عین حال بسیار قابل تأمل است که در معدودی از نوادر، از جمله زمانی که خلیفه سیاست مآبانه دخالت کرد تا مخاصمات داخلی خانواده را فرو نشاند، به نصایح خلیفه توجه داشتند. برای مثال، این امر یک بار در سال ۶۰۶/۱۲۰۹ در اختلاف میان ملک العادل و پسر عمویش ملک الظاهر رخ داد و یک بار دیگر نیز در تفرقه میان الکامل و ناصر داود به سال ۶۳۳/۱۲۳۶ عیان شد.

فراتر از نوع ارتباط میان خاندان ایوبیان و خلافت اسلامی، غیرممکن است از میان شماری علائم دیگر، از نکته‌ای غفلت کنیم که تا حد چشمگیری ساختار دینی حکومت ایشان را منعکس می‌کرد. سلجوقیان از پی زنگیان آمدند و علاقه موفور به تاسیس مدارس داشتند. صلاح‌الدین و بعد از وی، جانشینانش، این اهتمام اسلاف خویش را فزونی بخشیدند: در سراسر سوریه و الجزیره و مصر یا هر کجا که می‌شد، مدارس و خانقاه‌ها و مساجد گوناگون یکی از پس دیگر تأسیس شد. به سال ۶۰۲/۱۲۰۶ ملک العادل فرمانی به وزیر خویش صادر کرد تا بودجه‌ای وفیر برای توسعه صحن جلویی مسجد جامع بنی امیه صرف نماید و چند سال بعد نیز دستور داد تا مصلاهی پهناور آنجا بنا شود. فرزند وی الکامل، سلطان مصر (۶۳۵/۱۲۳۸-۶۱۵/۱۲۱۸) بنای نخستین دارالحديث مصر را آغاز کرد. فرزند دیگر العادل، یعنی المعظم (۶۲۴/۱۲۲۷-۶۱۵/۱۲۱۸) که شاه دمشق بود و یکی از معدود ایوبیانی بود که به رونق مذهب حنفی کوشید، مدرسه بزرگ حنفی را در شهر خویش تأسیس کرد و نیز مقصورة الکندی را در حاشیه مسجد جامع بازسازی کرد. پدر این دو، ملک العادل بی‌شک دلنگران کاهش حمایت‌فقهایی بود که گفته می‌شد از سیاست صلح در قبال فرانک‌ها و البته تشریک مساعی با آنان در سپاه صلح اندیشناک بودند و فرا چشم ایشان به مبادله غیرقانونی کالا با دشمن می‌پرداخت و مالیات‌ها را فزونی می‌بخشید.^۷ اما باید اذعان داشت که این شاه به نحو خاص تأثیر مطلوبی در ابن عربی گذاشت، زمانی که وی را در میافارقین ملاقات کرد. «امیران بسیاری دیدم اما هرگز کسی را چون ملک العادل ندیدم و این جمله را در فضائل و خصائل پسندیده وی یافتم و مقامش در چشمم بزرگ می‌نمود و به همین سبب از وی

۷. برای روش مذهبی ملک العادل بنگرید به هامفریز از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۱۴۹-۱۴۶.

تشکر کردم زیرا با زنان حرم، بسیار مهربان بود و ایشان را مورد تفقد قرار می داد و از حالشان می پرسید و چنین چیزی جز در او، در کسی دیگر ندیدم و از خداوند می خواهم که حافظش باشد.»^۸

المعظم پسر ملک العادل به باز سازی نظام مالیاتی توجه کرد؛ اما در عین حال در چشم علماء احترامی شگرف داشت زیرا در علوم فقهی دستی داشت (و گویا اثری منظوم نیز بر ضد مورخ مشهور بغدادی سروده بود) و در علوم نظیر نحو و ادب و لغت توانا بود. البته نیز اهتمام و فیری در جهاد بر ضد تجاوزات مسیحیان از خود نشان داد.^۹ همانطور که بعدها خواهیم دید فرزند او، ناصر داود، با شور و اشتیاقی آتشین، محاصره اورشلیم را به وسیله الملك العادل سرزنش کرد.

اگر چه افزایش گسترده تاسیس مدارس نشانه علاقه امیران ایوبی به دین بود که از شرع دین مقدس حمایت می کنند، بنیاد نهادن خانقاه های گوناگون نیز مورد حمایت ایشان بود و البته حاکی از اعانت خاص ایشان از اهل تصوف بود تا دل آنان را به چنگ آورند. نباید از این واقعیت چشم پوشید که در شرق، در خلال قرن دوازدهم میلادی – و حتی تا حدودی در طی قرن سیزدهم میلادی – مناسبات و تفاهات نزدیکی میان سیاستمداران و محافل صوفیان بر قرار بود. در این خصوص می توان به فرمانروایی اندیشید که شیخ سهروردی در همان دوران در جمع عام و خاص داشت و توام با خلافت ناصرالدین الله بود و یا می توان به حکومت بنو حمویه اشارت کرد که حائز مناصب بزرگ سیاسی و دولتی و دینی بودند و حتی عنوان شیخ الشیوخ را تحت حکومت ایوبیان به چنگ آوردند. برای فهم سرشت و ماهیت ارزشمند این تأثیر و نفوذ گسترده ای که صوفیان بر مردان قدرت و سیاست حاصل آوردند، نیکبختانه، دو گزارش ارزشمند در اختیار داریم که توسط دو نویسنده معاصر هم، صفی الدین ابن ابی

۸. فتوحات ج ۴، ص ۲۲۵ (متن: فقد رایت ملوکا کثیرا و لم ار منهم مثل ما رایته من الملك العادل فی هذا الباب و کنت اری ذلک من جملة فضائله و یعظم به فی عینی و شکرته علی ذلک و رایت من رفقه بالحریم و تفقد احوالهن و سواله ایاهن ما لم ار لغيره من الملوك و ارجوان الله ینفعه.م)

۹. برای ارتباط میان المعظم و علماء بنگرید به هامفریز، همان پیشین، ص ۱۹۲-۱۸۸ و لویز

Aspects de la vie religieuse a Damas ج ۱، ص ۳۱۲-۳۱۰

منصور و ابن عربی به رشته تحریر در آمده است؛ هر دو تن، بر ارتباط نزدیک میان امیران ایوبی و مردان طریقت تأکید داشتند. از ابن ابی منصور در می‌یابیم که «عقد اخوت» میان ملک العادل و شیخ عتیق بسته شده بود. شیخ عتیق ابن احمد الوراقی در اصل از اهالی لورکای اندلس بود، او نیز همراه شیخ خود، ابو النّجا به شرق آمد و در دمشق ساکن شد و در همین شهر به سال ۶۱۶/۱۲۱۹ وفات یافت و مدفون گشت و به هنگام مرگ، بیش از صد سال داشت. او در منزل قاضی القضاة زکی‌الدین (۶۱۶/۱۲۱۹ وفات) می‌زیست و این قاضی از وی رجا نمود تا میان وی و ملک العادل میانجی‌گری کند. «ملک العادل می‌خواست اموال و املاک قاضی مزبور را مصادره کند و شیخ عتیق، دست بر قضا در آن اوقات، در منزل این شخص میهمان بود. دوازده هزار دینار از وی ستانده بودند و چهار هزار دینار دیگر بر ذمه‌اش بود، او پی شیخ فرستاد و از وی خواست تا میان وی و سلطان وساطت کند. شیخ به وی اطمینان خاطر داد که برای خدا چنین خواهم کرد و واسطه خواهم شد. قاضی گفت آیا مایلید که به دیدار ملک العادل روید؟ شیخ موافقت کرد و به محضر ملک رسید، ملک العادل برای او احترامی بس وفیر قائل بود، چه که پیش از این میانشان عقد اخوت و فتوت بسته شده بود. شیخ به امیر عرض کرد، ای برادر من، بر برادر خود سخت مگیر! بر او رحم کن تا خدا نیز بر تو رحم فرماید! سلطان متذکر گشت و به وی اطمینان خاطر داد تا مسئولش را اجابت خواهد نمود و معذرت وی را خواهد پذیرفت، بعد هم صحبت شدند. شب بعد، ملک العادل شخصاً در رویایی دید که حافظان دوزخ وی را دوره کردند و به وی می‌گویند تا زمانی که دست از آن قاضی که شیخ، ولیّ خدا، از وی شفاعت کرده است، بر نداری و او را نبخشایی، ما نیز بر آنیم تا تو را به هلاکت رسانیم! ملک العادل با وحشت از خواب پرید و دستور داد تا دیگر قاضی را بیش از این نیازمند و مالی که از وی ستانند، به وی مسترد دارند. شیخ به قاضی گفت: نگفتمت که مرا همین قدر کافی است تا با سلطان ملاقات کنم و به سبب تو با او سخن گویم؟ تو اینک می‌توانی مانع رفتن من گردی و مرا مصاحب خویش سازی!»^{۱۰}

۱۰. صفی‌الدین، رسائل، ترجمه گریل، ص ۱۲۲ و در مورد شیخ عتیق نیز بنگرید به کتابشناسی یادداشت قبل، ص ۲۲۷.

افزون بر این رساله، ما حکایتی عجیب‌تر در اختیار داریم که نشان می‌دهد ملک العادل – همان فرمانروایی که بیت المقدس را به فردریک دوم تسلیم کرد – گاهی اوقات نیز به هدایت نور گردن می‌نهاد. صفی‌الدین می‌نویسد: «در فسطاط من همراه با شیخ معزز ابو عبد الله القرطبی بودم که یکی از فحول تلامیذ شیخ القرشی بود. او صاحب اعلیٰ مراتب روحانی بود و به شدت مورد احترام شیوخ و علماء قرار داشت. او عقد اخوت با ملک العادل بسته بود و مورد اکرام و عنایت ملک الکامل نیز بود تا آن حد که با پای پیاده به زیارت شیخ رفته بود. وی غالب اوقات در مدینه سکونت داشت و در آنجا رابطه عمیقی با عرصه نبوت و رسالت داشت: با انبیاء و رسولان خدا سؤال و جواب می‌کرد و کرامات به منصه ظهور می‌رساند. رسول خدا در موردی به وی پیغامی داد که می‌بایست به ملک الکامل رساند و شیخ این پیغام را در مصر به دست ملک داد^{۱۱}. در بدو ورودش توقی در شهر رصد کرد و در اینجا سلطان به دیدار وی آمد و او را بسیار محترم بداشت. او با ذکر تمامی جزئیات، پیغام را به ملک باز گفت»^{۱۲}.

با نکاتی که در مورد ملک العادل گفته آمد و بر طبق آن، ملک شفاعت شیخ عتیق را پذیرفت و نیز مطلبی که دالّ بر ملاقات ملک العادل با شیخ قرطبی، آن هم با پای پیاده بود و معروض افتاد، این فرضیه بیش از پیش قوت می‌گیرد که شاهان ایوبی – حداقل عده‌ای از آنان – مستقیم یا غیر مستقیم تحت انفاذ پیران طریقت بودند. جدای از آنکه فرضی نیست تا در این گواهی و وثوق صفی‌الدین در این خصوص شکی روا داریم (پدر خود وی در خدمت امیران، العادل، العزیز و الاشرف و نیز شاگرد شیخ قرشی بود) در این مطلب اخیر و خاص، جزئیات گزارش وی مطابق با مطالبی است که ما از ارتباط میان ابن عربی و حکومت ایوبیان می‌دانیم. در واقع به دلایل گوناگون، که

۱۱. مترجم فارسی توجّه خواننده را در اینگونه مطالب به این نکته جلب می‌نماید که بعدها این حکایات در دنیای مسیحی تأثیر گذاشت (شاید هم به توارد بوده است) و امثال ژاندارک نیز مدعی بودند که با مسیح خدا رابطه دارند و از وی پیام می‌گیرند تا به سیاستمداران زمان رسانند. برای این قضیه بنگرید به استفین فانیگ: عارفان مسیحی، ترجمه فریدالدین رادمهر، نیلوفر، ۱۳۸۴ ش.
 ۱۲. رسائل، ص ۱۲۷ و در کتابشناسی یادداشت قرطبی همان پیشین، ص ۲۱۲ نیز آمده است.

به زودی به آنها خواهیم پرداخت، ابن عربی در شرق روشی بالکل متفاوت با شیم خویش در غرب، در قبال سیاست و حکومت در پیش گرفت و سلوک وی با خاندان‌های ایوبی و سلجوقی با روش وی در قبال حاکمان در غرب، تفاوتی شگرف داشت: ابن عربی اگر چه به طور دائمی و روشمند خواهان مصاحبت و معاونت با امیران نبود، اما در عین حال از ملاقات با ایشان اجتناب نمی‌کرد. در اینجا، در شرق نیز درست مانند غرب، امیران و شاهان مشتاق حضور وی بودند و خواستار نصایح مشفقانه وی گشتند و البته در پی جلب رضایت و حمایت وی نیز بودند. حتی تعجب آورتر از همه آنکه امیر حلب یعنی ملک الظاهر فقط در یک روز، بیش از یکصد و هیجده خواسته وی را اجابت کرد. «بعضی از شاهان از من حرف شنوی داشتند و یکی از آنان ملک الظاهر امیر شهر حلب و البته فرزند مجاهد فی سبیل الله، یاری بخش دین خدا، صلاح الدین یوسف بن ایوب بود. در مجلسی خواسته‌های مردم را بر وی عرضه می‌داشتم و یک صد و هیجده خواسته را در یک مجلس اجابت کرد، از جمله، مطالب خصوصی مردی را به وی باز گفتم که از شاه و تنبلی وی بد گفته بود و شاه قصد کشتنش داشت و او را به حبس در قلعه بدرالدین ای‌دمور کرده بود و قصد آن نداشت تا وی را آزاد سازد. قصه او به من رسید و من آن را به امیر عرضه داشتم. گفت: این از جمله گناهانی است که ملوک از آن نتوانند گذشت. عرض کردم: ای امیر گمان داری که تو همت ملوک داری و حال آنکه امیری، قسم به خداوند گناهی در عالم نمی‌شناسم که عفو من بدان نرسد و حال آنکه من یک رعیت تو هستم در صورتی که تو امیری و چگونه یک گناه می‌تواند مانع عفو تو شود، بی آنکه به کسر حدی از حدود خدا انجامد و البته از نظر من حضرتت صاحب همتی بس بلند است. امیر خجل شد و به خود آمد و از وی درگذشت و به من گفت که خدا تو را جزای خیر دهد و آن مجالست با احبابی است که بسی بهتر از شاهان اند. بعد از این مجلس، خواسته‌ای نبود که تقدیمش دارم و او در اجابتش شتاب نگیرد.»^{۱۳}

۱۳. فتوحات ج ۴، ص ۵۳۹ و نیز همین داستان در ج ۳، ص ۴۰۶ و با اندکی تغییر در ج ۳، ص ۴۷۲ آمده است. (متن: کانت لی کلمة مسموعة عند بعض الملوك وهو الملك الظاهر صاحب مدينة حلب

ما از مقرّی (۱۶۳۱/۱۰۴۱ وفات) نویسنده کتاب نفع الطیب نیز در می‌یابیم که امیر شهر حمص روزانه یک صد درهم به ابن عربی صدقه می‌دادند^{۱۴}؛ و عاقبت، مطلبی که باید به آن اشاره کنیم دربارهٔ اجازه‌ای است که ابن عربی به امیر شهر دمشق یعنی ملک الاشرف به سال ۶۳۲ ق داد. آیا از همهٔ اینها باید چیزی جز تدابیر و ترفندهای اهل سیاست را ببینیم که حاکمان ایوبی در جنب این امور، قصدشان سیطره یافتن بر محافل صوفیانی بود که در شرف ایفاء نقشی سترگ در نفوذ بر اشراف منطقه بودند؟ به عنوان یک فرضیه این مطلب را به دشواری می‌توان پذیرفت. حتی اگر ابن عربی به تلامیذ و تابعان خویش اجازه می‌داد تا در یک گروه و فرقه جمع آیند، لحاظ این معنا بسیار دشوار است که مقاصد سیاسی در کار بوده است تا ایوبیان بر خواسته‌های وی فائق آیند. ابن عربی نیز درست همانند دو پیر طریقت اندلسی خود، یعنی عتیق و قرطبی فقط یک غریبه بود که اینک به شرق آمده است و در سایهٔ تسامح سیاسی و مذهبی زندگی می‌کرد.

اما از سوی دیگر، ارتباط خاص میان امیران ایوبی و صوفیانِ جلای وطن گفته، همواره خالی از ماجراهای تلخ نبود. سهروردی شیخ الاشراق در حلب به سال ۵۸۷/۱۱۹۱ در حلب و به فرمان صلاح‌الدین شهید گشت.^{۱۵} به مثابهٔ این، صفی‌الدین

→ رحمة الله غازی ابن الملك الناصر لدين الله صلاح الدين يوسف بن ايوب فرغت اليه من حوائج الناس في مجلس واحد مائة و ثمان عشرة حاجة فقضاها كلها و كان منها اني كلمته في رجل اظهر سره و قدح في ملكه و كان من جملة بطانته و عزم في قتله و اوصى به نائبه في القلعة بدر الدين اي دمور ان يخفي امره حتى لا يصل الى حديثه فوصلني حديثه فلما كلمته في شانه طرق و قال حتى اعرف المولى ذنب هذا المذكور و انه من الذنوب الذي لا تتجاوز الملوك عن مثله فقلت له يا هذا تخيلت ان لك همة الملوك و انك سلطان و الله ما اعلم ان في العالم ذنبا يقادم عفوى و انا واحد من رعيتك و كيف يقاوم ذنب رجل عفوك في غير حد من حدود الله انك لدني الهمة فخجل و سرحه و عفا عنه و قال لي جزاك الله خيرا من جليس مثلك من يجالس الملوك و بعد ذلك المجلس ما رفعت اليه حاجة الا سارع في قضائها لفوره من غير توقف. م)

۱۴. نفحة الطيب، ج ۲، ص ۱۶۶ امیر مورد نظر به احتمال قریب به یقین مجاهد شیرکوه است که حاکم شهر حمص از سال ۵۸۲ ق تا زمان مرگش ۶۳۷/۱۲۳۹ بود.

۱۵. دربارهٔ زندگانی این عارف شهیر بنگرید به هانری کربن، *En Islam Iranien* پاریس، ۱۹۷۲، ج ۲.

شخصاً حکایتی را نقل می‌کند که دالّ بر مناقشه‌ای بود که میانهُ حسن الطویلّی شیخی از مغرب و الملک الکامل را تلخ کرد، زمانی که ملک عزم داشت تا به خواستهُ مسیحیان، مبنی بر تبدیل یک مسجد به کلیسا گردن نهد و شیخ، حرام کرده بود که این مسجد به کلیسا تبدیل شود. در سایهُ حمایت مردم، شیخ حسن قضیه را به نفع خود پیش برد. «تابستان بود و در این موقع از سال، ساحل مملوّ از تپه‌های شنی بود که کف رودخانه میان الجزیره و فسطاط را پوشانده بود. امیر، یعنی الکامل روی این تپه‌های مشی می‌کرد، ازدحام مردم پیشاپیش وی بر اثر تحریک شیخ فریاد می‌زدند: مسجد، مسجد! امیر از پرتاب سنگ و کلوخ واهمه داشت و خود را در سنگری که از سربازان تشکیل شده بود، مخفی بداشت. او به ضرورت مجبور شد تا شیخ الشیوخ، صدرالدین را به همراهی وزیرش الصاحب الأعزّ بن شکور به جانب مردم گسیل کند تا اوضاع را در خصوص کلیسا و مسجد بررسی نماید. این دو تن به مرکز اغتشاش رسیدند و مردمی را یافتند که به خیابان‌ها ریخته و بر روی بامها و ایوان‌ها ایستاده بودند و سر آن داشتند تا خشت‌ها از جای برگیرند و پرتاب کنند و عالمی زیر و بر نمایند. شیخ و وزیر با زحمت بسیار خود را از لابلای جمعیت به در بردند و پیش رفتند و به کلیسا رسیدند و داخل شدند. شیخ الشیوخ فرصت از دست نداد و بی درنگ سجاده‌ خویش در میان خلق بگسترانید و آواز تکبیر بلند کرد و نماز گزارد، درست توگویی که در مسجد است و آداب نماز بر پا می‌دارد.»^{۱۶} صفی‌الدین بر آن شد که شرح دهد چگونه ملک الکامل از این امر خشمگین شد، اما به هر تقدیر مجبور گشت تا از رأی خویش عدول کند، اما انتقام خویش را از وی چنین بگرفت که از مصرش اخراج نمود. اما در روایاتی دید که بوّابان دزوخ او را تهدید می‌کنند که به آتش خواهندش افکند. بعد از بیداری از وزیر خود خواست تا شیخ را باز گرداند.

چندین نکته را می‌توان از خلال این حکایت استخراج کرد. نخست، این مطلب شایان ذکر است که شیخ از مغرب به چنان جمعیتی پیوست و توانست فرامین سلطان را نقش بر آب کند. مطلب دوم که حائز اهمیت بیشتری است این است که حکایت

مزبور گواهی صادق بر خصومت میان مسیحیان و ملسمانان است و به خواسته‌های مسیحیان که ظاهراً از ملک الکامل تقاضا داشتند، اشاره دارد. حاکمان سلسله ایوبی فراچشم مردم، خود را اهل تسامح نشان می‌دادند و در قبال اقلیت‌های ادیان مسیحی و یهودی بر دباری به خرج می‌دادند.^{۱۷} اما در عین حال باید به این حقیقت نیز اذعان داشت که آنان این سیاست خویش را همیشه محلوّظ نمی‌داشتند و لااقلّ در همه موضوعات رعایت نمی‌کردند. مسیحیان، و قبطیان بالاخص، مظنون به همکاری و جاسوسی با فرانک‌های دشمن بودند و در همان دوران به همین بهانه، قربانی کینه‌توزی فراوان مردم می‌شدند. بدیهی است که صرف تصادف به شمار نمی‌آید که این موج شورش‌های ضد مسیحی در اوج بحران دوره سیاست مسالمت‌آمیزی ایوبیان مصادف گشت. از جمله این شورش‌هاست قضیه سال ۶۱۵ ق که دامیاط را فرانک‌ها محاصره کردند، واقعه سال ۱۲۴۲/۶۴۰ زمانی که صلیبیون بر بیت اللحم یورش بردند، ماجرای سال ۱۲۵۰/۶۴۸ بعد از معاهده با لوئیس نهم – زمانی که بر طبق تذکره ابو شامه، مسیحیان نومیدانه از رویارویی با فتوحات اهل اسلام سر باز زدند.^{۱۸} اما همانطور که سیوان E. Sivan به خوبی نشان داده است، سلطان مزبور هیچ حمایتی از این سه آشوب و بلوا از خود نشان نداد و در سال ۱۲۴۲ م صالح ایوب حتی تصمیمات شدیدی بر علیه شورشیان و اهل بلوا اتخاذ کرد.^{۱۹} عاقبت جالب است به نقشی نظر افکنیم که در خلال این قضایا، شیخ الشیوخ صدرالدین حمویه ایفاء کرد که البته مورد ثقة ملک الکامل بود تا مردم را توجیه کند. آنان که به این موقعیت مهم شیخ الشیوخ اعتناء داشتند، او را بسیار نزدیک تر به کرسی قدرت و سیاست می‌دیدند تا آن

۱۷. بنگرید به E. Sivan در کتاب *Notes sur la situation des chretiens a l'epoque ayyubide* در مجله تاریخ دین، شماره ۱۷۲، اکتبر. دسامبر ۱۹۶۷، ص ۱۳۰-۱۱۷. و نیز کوهن در *L'Islam et les minorites confessionnelles* در مجله La talbe Ronde شماره ۱۲۶ جون ۱۰۵۸، ص ۶۷-۶۹.

۱۸. تراجم، ص ۱۸۴.

۱۹. Sivan در *L'Islam et la croisade*، پاریس، ۱۹۶۸، ص ۱۸۱. برای این سه شورش نیز بنگرید به مقاله Sivan تحت عنوان *Notes sur la situation des chretiens*، ص ۱۲۵ به بعد. در سال ۱۲۴۲ المالك الصالح با همان دغدغه‌ای روبرو گشت که ملک العادل با آن سر و کار داشت و بر طبق آن قاضی عزالدین کوشید تا کلیسایی را به مسجد مبدل سازد.

صوفیانی که عموم تصور می‌کردند که در محضر امیران حاضرند و اغلب ایشان را حاکمان شرقی به سمت سفارت به این سو و آن سو گسیل می‌داشتند. نکته قابل توجه این است که در قرن سیزدهم میلادی این وظایف عمدتاً به ایرانیان احاله می‌شد: مانند شیخ سهروردی در بغداد که در موارد عدیده، خلیفه وی را به ماموریت‌های سیاسی عمده‌ای بر می‌گماشت و همین وظیفه را خاندان بنی حمویه در سوریه بر عهده داشتند.^{۲۰} نخستین عضو این خاندان معروف ایرانی، مفتخر به دریافت عنوان عمادالدین عمر (حوالی ۱۱۸۱/۵۷۷ وفات) شد که به وسیله نورالدین به این مقام و منصب دست یافت؛ بعد از مرگش، فرزندش صدرالدین به این توفیق دست یافت – در ابتدا در دمشق و بعدها در مصر، یعنی جایی که ملک العادل او را به ریاست خانقاه سعیدالسعداء منصوب بداشت. وی در عین حال موفق به ایفاء نقش سفارت از جانب امیر مزبور گشت و در مواردی چند سفیر وی شد، یکی از این موارد، قضیه ماموریت سیاسی او بود که الکامل به وی اعتماد کرد و عاقبت نیز در حوالی سال ۶۱۷-۶۱۶ ق وفات یافت.^{۲۱} وی چهار پسر داشت که تحت عنوان اولاد الشیخ موسومند^{۲۲} و جملگی مناصب مهمی در حکومت و لشکر به چنگ آوردند. شایان ذکر است که به خاطر آریم یکی از ایشان فخرالدین یوسف، سفیر خاص ملک الکامل در دربار فردریک دوم بود که وظیفه مذاکرات درباره پایان بخشیدن به محاصره اورشلیم را بر عهده داشت. یکبار دیگر به سال ۱۲۵۰/۶۴۸ مامور مدافعه از مصر بر علیه دسائس فرانک‌ها گشت.

افزون بر این نفوذ تبار ایرانی در دل جامعه ایوبی، باید با جریان عظیمی روبرو گردیم که به هیأت مهاجرت از جهان غرب اسلام به سوی شرق ظاهر شد. در حقیقت این دوره خاص، شاهدی عادل بر افزایش نابهنگام مهاجرت مردم از اندلس و ممالک غربی به سوی شرق است. البته زیارت به مکه و حج بیت در همه ایام سبب می‌شد تا خیلی از مهاجران و زائران از اطراف و اکناف به سوی سواحل دریای سرخ عزیمت

۲۰. لوپز، *Aspects de la vie religieuse a damas* ج ۱، ص ۲۵۲ و ۲۸۵.

۲۱. درباره صدرالدین حمویه بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، اولاد شیخ.

۲۲. همان پیشین.

کنند، اما بر این رسم رائج نیز باید عاملِ اساسیِ دیگری را بیافزاییم و آن نهضتِ رکونکوئیستا است که همانطور که سابقاً معروض افتاد، اهالی اندلس را ترغیب به مهاجرت کرد. آنانی که عزم داشتند تا دیگر به وطن مالوف خویش باز نگردند (و البته بسیاری از مردم تصمیم داشتند مخالف این عمل کنند و به شهرهای مولد خویش مراجعت نمایند) کوشیدند در مملکت وسیع مصر بالاختصاص در اسکندریه مأوی گیرند، یا هر جایی که به آنان خوشامد می‌گفتند، رحل اقامت افکنند. همان قسم که ابن جُبیر به هنگام دیدار خویش از این خطّه در زمان حکومت صلاح‌الدین نوشت: «یکی از امتیازات و مزایای این شهر – که این اعتبار خویش را در واقع باید مدیون سلطان لحاظ دارد – وفور مدارس و معاهدی علمی است که برای مردمی بنیان یافته است که مایل به بحث و تحقیق و فحوصاند و یا پارسایانی هستند که از کشورهای بعید به اینجا پناه آورده‌اند. هر یک از آنان هر جا که بتواند مطابق با میل خویش بزید، سکنی می‌گیرد، و هر علمی را که بخواهد، می‌تواند تحت ارشاد معلمانی سخت‌کوش بیاموزد و قادر است تمامی حوائج خویش را مرتفع سازد.»^{۲۳} با تشویق و ترغیب و حمایت حکمرانان ایوبی معدودی از این مهاجران بر آن شدند تا خود را از مقام و رتبه سنتی برتر آرند و به مقامات بلندی نایل آیند. برای مثال این معنا در قضیه ابوالخطاب بن دحیه (حوالی ۱۲۳۷/۶۳۴ وفات) صادق است که از اهالی بلنسیه یا والنسیا بود و سلطان العادل او را معلّم مخصوصِ فرزند خویش، ملک الکامل کرد که بعدها نیز به ریاست دارالحديث شهر قاهره گماشته شد که خود الکامل بنیاد نهاد.^{۲۴} همین قضیه در مورد ابن المّعطی که در قاهره به سال ۱۲۳۱/۶۲۸ وفات یافت^{۲۵} و نیز

۲۳. در خصوص ترجمه این بخش از ابن جبیر بنگرید به گودفروی، د مومباینز Gudeffroy Demombynes، پاریس، ۱۹۴۹، رحله، ج ۱، ص ۴۲. برای همین قضایا در مصر و قاهره بنگرید به همان ماخذ، ص ۵۶.

۲۴. درباره ابن دحیه بنگرید به دائرة المعارف ویرایش ۲، همان. (مترجم فارسی باید بیافزاید که نام اصلی وی ابن دحیه بن عمر بن حسن بن جمیل الکلبی الذاتی (شاید دانی) بود که به لقب ذی النسبین شهرت داشت و مولدش اندلس به سال ۵۸۷ و وفاتش ۶۳۳ بود او را عمر بن حسن بن علی بن محمد الجمیل بن فرح بن خلف بن قومس بن مزلال بن ملال نیز گفته‌اند و ملقب به ابوالخطاب بود. برگرفته از لغتنامه دهخدا). ۲۵. همان.

معروف‌ترین شاگرد وی، یعنی ابن مالک (۶۷۲/۱۲۷۴ وفات) نویسنده کتاب معروف الفیه صادق است.^{۲۶} اما حضور آنان در محافل صوفیان محسوس‌تر است^{۲۷}؛ کتاب الرساله اثر صفی‌الدین، امثله گوناگون و موثری در این خصوص به دست می‌دهد زیرا در میان ۱۵۵ شیخی که در آن اسم برده می‌شود، ۳۳ نفر از مغرب و ۲۷ نفر از اندلس مهاجرت کرده‌اند و اغلبشان در مصر سکنی گرفتند. فارغ از اینکه جملگی شاگردان ابو مدین، ابو یعزا، ابن سیدبون بودند (فقط این سه پیر طریقت مذکور گشتند) در اصل، تمامی به حلقات گسترده فرقه صوفیان در شرق پیوستند و بخصوص بر حسب نظام خانقاهی ربه شیوخی بر گردن انداختند که بعدها به نام طرائق معروف گشتند. برای مثال، نیازی نیست از نقشی که ابوالحسن شاذلی (۶۵۶/۱۲۵۸ وفات) ایفاء کرد، ذکری به میان آید، وی از جمله آنانی بود که بعد از تحمّل شکنجه و اذیت بسیار در تونس به مصر تبعید شد؛ یا به نقشی اشاره شود که ابن سبعین، متوفی به سال ۶۶۰ ق در مکه، یا شاگرد معروف ابن شوشتری، متوفی در همان سال در شهر دامیاط، ایفاء کردند. به هر حال اکثر این مهاجران، بعد از گزاردن مراسم حج در مسیر خویش به مصر رسیدند و کوشیدند تا در همینجا باقی بمانند و البته خیلی نیز سوریه را مأمّن خویش گزیدند.^{۲۸} در زمره این گروه باید ابن عربی را بر شمارد که در سال ۶۲۰ ق سوریه را به عنوان منزل نهایی خویش برگزید و افزون بر وی، باید شماری از شاگردان و تابعان وی را یاد کرد که در اینجا اقامت کردند، نظیر عَفِیفُ الدِّینِ تِلِمَسَانِی که در عین تَلْمُذ نزد ابن عربی، فرزند خوانده ابن سبعین نیز بود.^{۲۹} در میان این جمع حاضران در سوریه باید از خاندان بزرگ برزالی سخن گفت (در اصل بربرهایی بودند که از اشبیلیه آمده بودند) و نیز باید از عضو خاندان منسوب به القرطبی یاد کرد.^{۳۰} البته در سوریه بود که ابو الحسن الحرّالی صوفی نسبتاً مشهور مراکشی آخرین ایام حیات خویش را

۲۶. همان پیشین.

۲۷. درباره بحث در این خصوص بنگرید به مقدمه گریل بر رساله، ص ۱۹-۱۸.

۲۸. در مورد مهاجران اندلسی که در قرن سیزدهم به سوریه درآمدند، بنگرید به

Pouzet: *Maghrebians a Damasau VII/XIII siecle*, B.E.O. XXVIII, 1975.

۲۹. فصل بعدی درباره شاگردان ابن عربی با جزئیات بیشتر روبرو خواهیم گشت.

۳۰. بنگرید به بخش سماع از فتوحات در تاریخ مؤلفات، شماره ۱۳۵.

گذرانید.^{۳۱} الحِراَلی اصالتاً از مراکش بود و در پایان عمر خویش، به دلائلی که بر ما نامعلوم‌اند، مغرب را به سوی مشرق ترک گفت و بعد از اقامت کوتاهی در مصر، به سوریه شتافت، تفسیر وی از قرآن علی‌الظاهر مایهٔ خشم و فیر عزالدین بن عبدالسلام السُّلَمی گشت که به همین علّت وی را به سال ۶۳۲ ق از دمشق اخراج کرد. وی عاقبت در حمه منزل گزید و در همان سالی وفات کرد که ابن عربی درگذشت. سوریه در عین حال موطن و مأمن تبعیدیان از جمله امیر ابوالحسن بن هود، پیرو مکتبِ سَبْعینی بود که یهودیان و مصریان خواهان تعالیم و آموزه‌هایش بودند.^{۳۲}

شیخ الحِراَلی که قربانی لجاجت‌های عزالدینِ فقیه شد، مثالی بسیار خوبی است از کشمکش‌ها و سوء تفاهماتی که گاهی میان صوفیانِ اهل غرب و فقهای شرقی بر پا می‌شد. در این خصوص نیاز داریم تا نظری به گزارش مشهور قُبرینی (۷۰۴/۱۳۰۴) افکنیم که می‌گوید ابن عربی در مصر محکوم به مرگ شد. «مردم مصر به سبب پاره‌ای مسائل خاص که بر زبان رانده بود، بر او سخت گرفتند و فتوای قتلش صادر بکردند، درست به همانگونه که با حلاج رفتار کردند. اما این شیخ ابوالحسن علی بن ابی‌البصر فتح بن عبدالله البجایه بود که میانجی گشت و او را از مهلکه به در برد.^{۳۳} این تصویر از ابن عربی برای ما فرصت مناسبی فراهم می‌آورد که او را صاحب شطحیاتی دانیم که بر زبان می‌راند – شطح سخنانی وجدآمیز است که در اثر سُکر الهی حاصل آمده است و رازی است که افشاء می‌شود^{۳۴} – و به همین سبب، فقهاء فتوای قتلش صادر کردند، نظیر آن جوانمردی که سه قرن قبل از وی، بر زبان، اَنَا الْحَقُّ گفتم و ماجرای او محل عبرت بسیار است. قُبرینی ماوقع را باز می‌گوید اما شایان ذکر است که وی – به رغم

۳۱. او موضوع مقالهٔ مفصل قُبرینی در عنوان الدرایه، نشر الجزیره، ۱۹۷۰، شمارهٔ ۳۳، ص ۱۴۵-۱۴۷ است که به وسیلهٔ درمنگهام به فرانسه نیز ترجمه شده است، *vie des saints musulmans* ص ۲۷۵-۲۸۸. برای الحِراَلی بنگرید به Pouzet: Aspects de la vie religieuse a Damas، ج ۱، ص ۲۵۸.

۳۲. برای ابن هود بنگرید به ماسینیون، مصائب، ج ۲، ص ۳۲۴ دائرة المعارف ویرایش ۲، شذرات ج ۴، ص ۴۴۶-۴۴۷. ۳۳. عنوان الدرایه، ص ۱۵۹.

۳۴. قُبرینی بر آن است که ما بگوید ابن عربی به شیخ بجایه گفته است سخنانی که افشاء کرده است، در زمرهٔ شحطات است که در مقام جذبه گفته است.

آنکه نخستین تذکره‌نویسی است که این ماجرا را نقل نموده است – فراموش کرده است منابع موثق خویش را در این قضیه ثبت کند.^{۳۵} مطلبی دیگر را باید ذکر کرد و آن غفلت وی از ذکر جزئیات و سهو و خطاهایی است که در این خصوص کرده است. برای مثال وی سال وفات ابن عربی را به جای ۶۳۸ ق، سال ۶۴۰ ق یاد می‌کند و این اشتباهی مهلک است زیرا جمله ارباب تذکره به جزء ابن ابار^{۳۶} تاریخ وفات ابن عربی را همان ۶۳۸ ق می‌دانند، حتی گاهی اوقات در بیان ماه دقیق نیز گفته‌ها وی با سایر منابع مطابق نیست. وی دو بار اظهار می‌دارد که ابن سراقه، محضر ابن عربی را درک کرده است^{۳۷}: ادعایی که لا اقل باید گفت، بسی حیرت‌آور است و هیچ نویسنده دیگری جز او چنین نگفته است. احتمالاً ما در اینجا نشانه‌هایی از مشاجراتی را می‌یابیم که میان ابن عربی و ابن سراقه فقیه و صوفی مشهور (۶۶۲/۱۲۶۴ وفات) جریان داشته است و این شخص معاصر با ابن عربی و هم لقب با وی (محبی الدین) و هم کنیه با او (ابوبکر) بوده است. ابن سراقه در اصل از اهالی شاطبی است که به شرق هجرت کرد و در ابتدای مهاجرت خویش در سوریه می‌زیست و در اینجا رئیس البهیه در دارالحديث حلب شد و البته بعداً نیز در مصر، میان سال‌های ۶۵۶ تا ۶۶۰ قمری به ریاست دارالحديث قاهره نایل گشت.^{۳۸} به علاوه اتفاقاً می‌دانیم ابن سراقه در خلال حکایتی که برخی از نویسندگان، اندکی بعد نوشتند، با ابن عربی ارتباط یافت، بالاخص آن قصه‌ای که شرح می‌دهد ابن عربی روزی به صراحت به ابن سراقه گفت، چگونه هر دو آنان، دمشق را از طریق باب الفردیس ترک گفتند: «تو گویی که بعد از هزاران سال چنان اتفاق افتاد که ابن عربی و ابن سراقه از یک باب و به یک نحو شهر را ترک گفتند.»^{۳۹} افزون بر این، سخاوی (۹۰۲/۱۴۹۷ وفات) به ما می‌گوید ابن سراقه

۳۵. سایر نویسندگان بعدی که ماجرا را ذکر کردند تنها در پی قبرینی رفتند و تا امروز این سنت بر قرار بوده است و قبرینی تنها منبع این قضیه به شمار می‌رود.

۳۶. تکمله نشر کودرا، ۱۰۲۳ که در آنجا ابن ابار نیز تاریخ ۶۴۰ را یاد می‌کند و در این مورد استثنایی او در پی قبرینی رفته است. ۳۷. عنوان، ص ۵۶ و ۱۵۸.

۳۸. عنوان، ص ۱۵۶ و ۵۶.

۳۹. برای مثال وفيات ج ۴، ص ۱۷۵ و سخاوی، القول المنبی، نسخه خطی برلین ۲۸۴۹ سال ۷۹۰ ص ۲۵۰-۱ باب الفردیس یکی از دروازه‌های اصلی دمشق بود که در شمال شهر قرار داشت.

که بر حسب صدفه می‌دانیم با صوفیان خصوصاً با سهروردی خصومت داشت، معاصر و مصاحب شیخ الاکبر نیز بوده است.^{۴۰} آنچه که مهم است، ولو آنکه که ظاهراً ادنی اشاره‌ای به ابن سراقه در آثار ابن عربی وجود ندارد، این است که در دو بخش سماع مأخوذ از فتوحات به این ماجرا اشاره شده است می‌دانیم که برخی از فصول این کتاب را ابن سراقه در حلب به سال ۶۳۹ ق تحت هدایت اسماعیل بن سودکین خوانده بود.^{۴۱} این نکات قابل توجه‌اند و می‌توان گفت که اشتباه قبرینی درباره تاریخ وفات ابن عربی و اعتراف ابن سراقه در مورد خود، گواهی است بر بی اعتباری آن، و عجباً که این اشتباهات هنوز نیز به وسیله بسیاری تکرار می‌شود. نخست و پیش از همه، سکوت خود ابن عربی در این خصوص است. اگر چنین حادثه حزن‌آوری در واقع رخ داده بود، بسی دشوار است تصور کنیم که وی از ذکر ماجرا غفلت کرده باشد، خصوصاً ابن عربی که با دقت موفور از تصلّب فقهاء حرف‌ها داشت. اما بسیار حیرت‌انگیز است که ادنی اشاره‌ای به هیچیک از این برهه‌های خاص وقایع نه در خود مرقومات ابن عربی و نه در سایر آثار شاگردان و تابعانش وجود ندارد، درست به همانگونه که ابن عربی علی‌الظاهر هرگز از مُنجی خویش در این ماجرای فرضی، یعنی شیخ علی ابن نصر البجایه^{۴۲} یادی نکرده است، اگر چه نباید این احتمال را نادیده گرفت که این دو تن، هر دو، یکدیگر را دیده باشند، در واقع این ابن اَبّار (۱۲۵۹/۶۵۷ وفات) است که اظهار می‌دارد شیخ علی بن نصر البجایه اجازه نقل از صحیح مُسلم را در شوال ۶۰۶ ق به ابن عربی داده است.^{۴۳} در اینجا باید نکته دیگری نیز افزود و آن این است که نگاه منتقدانه شدید ابن عربی بر آن دسته از مشایخی که به هنگام وفود به مقام سکر و جذبه، مدّعی الهامات و شطحات بودند^{۴۴}، بسیار ناسازگار است با این باور که خود

۴۰. القول المنبئ، نسخه خطی، ص ۹۲.

۴۱. تاریخ المؤلفات، بخش، سماع، شماره ۶۳ و ۶۴.

۴۲. درباره شیخ علی بن نصر البجایه بنگرید به مقاله در عنوان، ص ۱۴۴-۱۴۲، و نیل، ص ۲۰۲ و تکمله بخش ۱۹۲۳.

۴۳. تکمله، پیشین.

۴۴. برای مثال بنگرید به اصطلاحات الصوفیه، ص ۱۶، که در آنجا ابن عربی بیان می‌دارد شطح ظهوری است که به جنون می‌ماند و این اوصاف هرگز در مردان طریقت که حائز درک روحانی و الهی‌اند ظاهر نمی‌شود.

وی نیز مدعی همان حالات بوده است، و حتی بیش از این، به سبب این حالات بر شیخ بجایه تفاخر هم کرده باشد: زیرا بر طبق گفته قبری فی فرض این بود که باید ابن عربی به تحسین و تعدیل رفتار خود کوشد «زیرا این رفتار و گفتار ناشی از غلبه سکر و جذباتی بوده است که در آن حالت بودم و از آن شخص که به سکر دچار است، نباید توقع صحو داشت.»

جمله این عوامل بدانجا می انجامد که باید در صحّت گفتار مزبور شک کرد، لا اقل بدان صورت که در عنوان الدرایه گزارش شده است. قصد نیست بگویم در خلال دوران اقامت ابن عربی در قاهره وی با برخی از فقهای فتنه گر شهر در تعارض نیفتاده است. به هر تقدیر شاید بسی بهتر آن باشد که از نقل نحوه ارتباط میان این گفته ها و افسانه ها بگذریم که بر طبق یکی از آنها که به زودی بر آن نظر خواهیم داشت، معلوم می شود ابن عربی در سوریه مُرد، زیرا روزی این کلمه بر زبان راند: «رَبِّک تحت رِجْلِک».

سفر به مرکز ارض

ما مبدء حرکت ابن عربی را در سفر به سوی شرق می دانیم: تونس. به علاوه، بر مقصد وی واقفیم: قاهره. اما از منازل و توقف ها و مراحل سفر وی از جایی به جای دیگر هیچ اطلاعی نداریم، یعنی اطلاعاتی که ارزشمند و قابل وصول باشد، در دست نداریم. اگرچه ابن عربی غالباً به رویارویی ها خویش در طی حوادث و وقایع سفر حیرت انگیز خویش، اشاراتی موجز و مختصر دارد، اما علی الظاهر تمایل نداشت تا وقایع خاصّ سفر را به ذکر جزئیات برای ما باز گوید که البته می توانست نوری تابان بر جای هایی افکند که وی از آنها عبور می کرد. حتی او به ما نمی گوید که سفر خویش را از طریق دریا ادامه داده است یا از راه خشکی. ابن عربی در فقره ای از کتاب فتوحات اظهر می دارد سفر از طریق برّ امن تر از بحر است، البته با اعتناء به آن کریمه قرآنی که برّ و بحر در آن یاد شده است^{۴۵}؛ از این معنا شخص می تواند به خوبی به این نتیجه رسد

۴۵. فتوحات، ج ۱، ص ۵۶۲ و نقل از قرآن ۲۲/۱۰۱.

که وی در مورد خویش حکم کرده است، اما هنوز سکوت وی درباره موضوع مانحن فیه، به این فرض متمایل است که در این حالت خاص وی از طریق خشکی سفر خود را به انجام نبرده باشد. این تصوّر دشوار است که وی در جمله آثار خویش هیچ نشانی از منازلی که در این راه پیموده است، به دست نداده است؛ اما می‌توان گفت از شهرهایی عبور کرده است که علی القاعده تمامی کاروان‌های حج آنها را می‌پیمودند. این راه همانی است که ابن بطوطه اندک زمانی بعد، یعنی حدود یک قرن دیگر، همان را پیمود و در سفرنامه خویش، در بدو کتاب خود، الرحله از آنها یاد کرده است^{۴۶}: سوئز، سفاقس، قابس، طرابلس، مصراته. مقبول‌ترین فرضیه می‌تواند این باشد که سفر ابن عربی بسیار کوتاه بود و به وسیله یکی از کشتی‌هایی صورت گرفته است که در آن روزگarn، فقط در سواحل مدیترانه بین آفریقا و اسکندریه تردد می‌کردند.^{۴۷} شاید اگر متن کتاب الرحله^{۴۸} را که در رساله اجازه (شماره ۷۷) و نیز رساله فهرست (شماره ۷۲) به آن اشاره شده است، در اختیار می‌داشتیم، اندکی بهتر می‌توانستیم از این جریانات خبر گیریم. بر طبق مطالب رساله فهرست، این اثر، شامل مراحل و جزئیات سفر وی بوده است؛ اما شوربختانه تا کنون، هنوز اثری از آن در هیچ کتابخانه‌ای به دست نیامده است.

ابن عربی در ورود به شهر فسطاط پا به خاک مصر گذاشت، که در آن ایام، ۵۹۸/۱۲۰۱-۲ نزدیک قاهره قرار داشت و در اثر قحطی و خشکسالی چنان ویران شده بود که هرگز به خود یاد نداشت و بسیاری از مردمش به خاک مرگ فرو غلطیده بودند. بر طبق گفته مورخان در اثر این خشکسالی که حوالی سال ۵۹۸-۵۹۷ ق رخ داد، سه چهارم مردم از پای درافتادند.^{۴۹} بی تردید قدری اغراق در این تصویرگری به کار رفته است، اما می‌تواند به خوبی حدود فاجعه و مصیبت را نشان دهد. تذکره‌نویس معروف اهل سوریه، ابو شامه (۱۲۶۱/۶۶۰ وفات) شرح می‌دهد که چطور مصریان،

۴۶. ابن بطوطه، سفرنامه، ترجمه دفرمری و سانگویی، ص ۲۳۷.

۴۷. ابن عربی به اختصار به اقامت کوتاه خویش در اسکندریه اشاره‌ای مجمل دارد، فتوحات

ج ۲، ص ۴۲۵. ۴۸. عثمان یحیی، تاریخ المولفات، بخش ۶۰۳.

۴۹. ابو شامه، سال ۵۹۷، ص ۲۰-۱۹؛ ابن عماد، شذرات سال ۵۹۷ ج ۴، ص ۳۲۸.

گروه گروه به مغرب، به سوریه، به حجاز، به یمن هجرت می کردند تا از فلاکت رهایی یابند. وی می افزاید آنانی که قادر نبودند آنجا را ترک گویند، مجبور شدند یکدیگر را بخورند. «در آن ایام بسی رایج بود که شخصی بهترین دوست و صمیمی ترین یار خویش را برای شام به منزل خود، مهمان کند و بعد در طی ضیافت، سر از تنش می برید و او را می خورد. همین کار را با طبیبان می کردند: مردم پزشکی را به بهانه مداوای مریضی به خانه خویش می کشاندند و او را می کشتند و می خوردند.»^{۵۰} در کنار این سند ارزشمند و البته حزن انگیز، گزارشی از خود ابن عربی در اختیار داریم که حاکی از واکنش دوستش، ابوالعباس احمد الحریری (یا الحراری) بود که به هنگام دیدن جنازه های بر خاک غلطیده، در وی پدید آمد. «ابو العباس روزی راه می سپرد و کودکانی خردسال و شیرخوار دید که از گرسنگی روبه مرگ داشتند. مناجات کرد: ای خدای من این چیست؟ ندایش در رسید: ای بنده من آیا تا کنون ضایعت کرده ام؟ عرض کردم: نه! فرمود: پس بر کار خدا اعتراض مکن! این کودکانی که می بینی، فرزندان زنا و فحشایند، اینان قومی اند که فرامین و احکام من را بیهوده گرفتند؛ من نیز مجازات شایسته ایشان را بر آنان جاری ساختم، در خود، از این در اندیشه مباش. ابوالعباس از این گذشت و به آنچه بر این خلق می رفت، راضی شد و او را از این گونه گفت و گوها، بسیار بود.»^{۵۱}

ابو العباس الحریری^{۵۲} (۶۱۶/۱۲۱۹ وفات) برادری به نام محمد الخیاط داشت، شخصی که ابن عربی به هنگام طفولیت از وی قرآن بیاموخت و به وی وعده کرده بود

۵۰. تراجم، ص ۱۹.

۵۱. روح القدس، ص ۹۵ و صوفیان اندلسی، ص ۹۴ (متن: فمشی یوما فرای الاطفال الصغار الرضيع يموتون جوعا فقال يا رب ما هذا فنودی یا عبدی هل ضیعتک قط؟ قلت لا! قال فلا تعترض! هولاء الاطفال الذين رایتهم اولاد الزنا هولاء هم قوم عطلوا حدودی فاقمت علیهم حدودی فلا یکن فی نفسک من ذلک، ثم سری عنه فبقی راضیا بتلک الحالة للخلق و عنده من هذه المخاطبات کثیر.م)

۵۲. درباره شرح حال ابوالعباس الحریری بنگرید به صفی الدین ابو منصور، رساله، ص ۱۱۰-۸۳، و کتابشناسی آن، ص ۲۰۹ و نیز لویی ماسینیون، *Opera minera* ج ۳، ص ۲۶۰؛ ابن عربی، فتوحات، ج ۱، ۲۷۶ و ۴۱۰ و ج ۲، ص ۵۲۹ و محاضرة ج ۲، ص ۳۱ و عثمان یحیی، تاریخ مؤلفات، شماره ۶۳۹ بخش سماع، ۹ و سماع ۱.

که روزی بار دیگر به مصاحبتش رسد. این دو برادر در اشبیلیه منزلی داشتند که راهی به خانه خانواده ابن عربی داشت. هر دو، به سال ۵۹۰/۱۱۹۴ اندلس را ترک گفتند تا به حج روند و به ناچار در قاهره منزل کردند و در اینجا بود که ابوالعباس مدّتی را به مصاحبت شیخ القرشی (۵۹۹/۱۲۰۳ وفات) اختیار کرد. او شخصاً آموزگار صفی‌الدین بن منصور بود و از این جهت مدیون اثر ارزشمند وی، رساله، هستیم که بارها پیش از این بدان استناد کردیم. بر طبق اطلاعاتی که ابن عربی از این دو برادر در کتاب روح القدس به دست می‌دهد به این وصف می‌رسیم — که شاید اشتباه باشد — وی اولویتی برای محمد بن الخياط قائل بود. «اما ابو عبدالله بسیار زودتر از برادر خویش به طریقت داخل شد و مادری داشت که احترامش می‌کرد و همیشه قائم به خدمتش بود تا آنکه مادر بمرد و خوف بر وی غالب شد تا چون نماز گزارد و توانست به گوش قلب بشنود.... وی در مصائب، طاقت بسیار داشت و به رنج‌ها حلیم بود و رویاهای صادقه می‌دید و شب‌ها بیداری می‌کشید و روزها صائم بود و هرگز او را فارغ از خویشتن نمی‌یافتی.... شخصاً به خدمت فقیران می‌پرداخت و طعام و لباس بر ایشان ایثار می‌کرد و بسیار مهربان و بخشنده و گشاده دست بود و به خردسالان به غایت مهربانی می‌کرد... و به این صفت همیشه قائم بود که او را ترک کردم؛ اما اینک که او را بار دیگر دیدم، به همان خُلق و خو یافتیم.»^{۵۳} در عین حال ابن عربی به تمجید از شیخ الحریری می‌پردازد: «او جامع فضائل بود و از رذائل پرهیز داشت... او از جمله آنان بود که از وراء حجاب به ایشان ندا می‌رسد، اهل مجاهده و ریاضت بود و به دیگران، بسیار یاری می‌رساند؛ اخلاق نیک داشت و معاشری مناسب بود و با مردم بردباری می‌کرد و پسند خدا را معمول می‌داشت و با ناپسند خدا می‌ستیزید.... او همیشه چنان به خدمت برادر می‌پرداخت که از عهده دیگری خارج بود، هر آنچه

۵۳. روح القدس، ص ۹۳؛ صوفیان اندلسی، ص ۹۳-۹۲. (متن: اما ابو عبدالله فرجع الى الطريق قبل اخيه بزمان طويل و كانت له والدّة و كان باراً بها لزم خدمتها حتى ماتت غلب عليه الخوف حتى اذا صلى يسمع لقلبه... و كان يحتمل الاذى و يكف جفاه صدوق الرويا كثير النجوى ليلة قائم و نهاره صائم لا تجده فارغاً.... كان يخدم الفقراء بنفسه و يوترهم بالطعام و اللباس و كان رحيماً عطوفاً و رؤفاً شفيقاً يرحم الصغير.. و على هذا فارقته و على هذا وجدته الان.م)

کرامت که به بردار رسید، به برکت او بود.»^{۵۴} به هر حال دو متن مهم – یکی نوشته ابن عربی و دیگری صفی‌الدین، شاگرد شیخ الحریری – نشان می‌دهند که نوعی تمایل یا ترجیح بر فقدان مصاحبت وجود داشت که به نظر می‌آید، اختلافی میان دو آموزگار اندلسی پدید آورده باشد. متن ابن عربی را می‌توان در فصل ۵۲ از فتوحات یافت که عنوانش «فی معرفة السَّبَبِ الذی یهرب منه الکاشِفُ إلی عَالَمِ الشَّهَادَةِ إِذَا أَبْصَرَهُ» است. شیخ الاکبر در این نوشته تشریح می‌نماید که فقط او بود که وارد الهی را در مقام کامل عبودیت یا منزل عبد، تکریم می‌کرد و حال آنکه شایسته ربوبیت بود؛ از سوی دیگر، شخصی که در وی ادنی شائبه ربوبیت باشد، در رجوع به عالم حُسن و دلدادگی، بی‌ترس از فرو نهادن ربوبیت، تعجیل می‌نماید. وی تأکید می‌کند که این در مورد ابوالعباس الحریری مصداق داشت. «او چنان بود که به سرعت به عالم حس، با اهتزاز و اضطراب باز می‌گشت. من وی را عتاب می‌کردم و در این خصوص او را هشدار می‌دادم و وی گفت: می‌ترسم و خوف دارم به سبب آنچه دیدم، بی چشم‌گردم و اگر بیچاره می‌دانست که او حتی اگر از مواد، فارق آید، نفس به مقرّ خویش باز خواهد گشت و این عین او یعنی عین بنده است.»^{۵۵} پُر واضح است که از نظر ابن عربی مقام الحریری بسیار دور از کمال بود؛ و باید این نکته را به خاطر داشت که از نظر ابن عربی کمال و درک کامل عبودیت، ذروه مقام ولایت است. از چشم‌انداز دیگری باید پذیرفت که خود الحریری ظاهراً تکریم و احترامی بسیار برای ابن عربی قائل بود. به هر تقدیر، به نظر می‌آید این مطلب کیفیتِ ماجرایِ رایان می‌دارد که باید در سایه آن، سکوتِ یاد شده در قبل را تعبیر کنیم، آن هم، به مددِ سلسله‌ای از نامه‌هایی که

۵۴. روح القدس، ص ۹۴؛ صوفیان اندلسی، ص ۹۳ (متن: فجمع الفضائل واجتنب الرذائل... هو ممن ینادی من وراء حجاب قوی المجاهدة کثیر المساعدة و طیء الاخلاق حسن المعاشرة سمح الخلیقة موافق فیما یرضی الله مخالف لما لم یرض الله.... لزوم خدمة اخیه لم یخدم غیره فلک ما هو فیه من برکة اخیه. م)

۵۵. فتوحات ج ۱، ص ۲۷۶ (مترجم فارسی باید بیافزاید که نویسنده ارجاعش به فتوحات ج ۲، ص ۲۷۶ است که اشتباه بود و مترجم تصحیح کرد، متن: فانه کان اذا اخذ سریع الرجوع الی حسه باهتزاز و اضطراب فکنت اعتبه و اقول له فی ذلک فیقول اخاف و اجبن من عدم عینی لما اراه ولو علم المسکین انه لو فارق المواد رجع النفس الی مستقره و هو عینه ای عین عبده! م)

صفی‌الدین به دست داده است. «شیخ مُحیی‌الدین ابن عربی برای الحریری نامه‌ای از دمشق فرستاد: ای برادر، به من دربارهٔ فتوحاتِ روحانیِ متعدّدِ خویش بازگو. شیخ الحریری پاسخ زیر را بر من املاء کرد: واقعه‌ها رخ داد اما با اینکه شهودی بس روشن بود، توصیفش غیر ممکن است. ابن عربی بار دیگر به وی نوشت: ای نادرهٔ وجود، از طریق باطن من این فتوحات را به من بازگو. از نظر شیخ این فرمانی قاطع بود و به من پاسخ زیر را املاء کرد: من محفلی از اولیاء دیدم دو تن از آنان در مرکز ایشان ایستاده بودند، شیخ ابوالحسن ابن الصَّبَّاح و یک نفر اندلسی. به من گفتند که یکی از این دو تن قُطْبِ عَالَم است. دچار حیرت گشتم و با خود می‌گفتم که کدامیک از این دو تن می‌تواند قطب باشد. ناگهان نشانی از غیب رسید و هر دو به خاک افتادند. به سِرِّم ندا رسید که نخستینِ این دو که سَرِ خویش از خاک برگیرد، همان قطب است. اندلسی بود که سرِ خویش بر افراشت و من او را شناختم، خود را به وی نشان دادم — و بی آنکه حرفی گفته شود و شنیده آید — از وی سوالی پرسیدم که به سادگی به مدد یک نَفَس، پاسخ داد. سپس فرا چشمِ اولیایی که ایستاده و حلقه‌ای ساخته بودند، بلند گشتم و هر یک از آنان، فراخور حالِ خویش به من علمی مرحمت کرد. ای برادر اگر تواز آنجا برتر آیی، من نیز تو را از مصر پاسخ خواهم گفت.»^{۵۶}

اگر چه فُسطاط نخستین شهری بود که مسلمانان بعد از فتح مصر به سال ۶۴۱/۲۰ بنا کردند، اما شهر قاهره بسیار دیرتر ساخته شد و آنهم به فرمان خلیفهٔ فاطمی، الْمُعْزّی، یعنی در سال ۳۵۸/۹۶۹ تاسیس شد. اما این صلاح‌الدین بود که به عنوان سلطانی که با تهدید فرانک‌های کینه‌توز روبرو بود، دستور داد تا دیواری بلند گرد شهر فسطاطِ مصر و قاهره بنا کنند که این باعث شد که این دو، یکپارچه شود.^{۵۷} شهر قاهره افزون بر آنکه به سبب مدارس گوناگون و بیمارستان بزرگ شهر — که بر طبق گفتهٔ ابن جُبیر مکانی تمام عیار و کامل می‌نمود^{۵۸} — به سبب خانقاه معروف سَعْدُ السُّعْداء^{۵۹} و امدارِ

۵۶. صفی‌الدین، رساله، ص ۱۰۸-۱۰۷.

۵۷- بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، فسطاط قاهره، ابن جبیر، رحله، ج ۱، ص ۵۵. که تاکید دارد کار ساختن دیوار به وسیلهٔ اسرای مسیحی انجام یافت.

۵۸. همان. ۵۹. بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، خانقاه.

توجّهات صلاح الدین بود و این خانقاه به تمامی زائرانی که از ممالک بعیده به آنجا می آمدند، از جمله شخص ابن عربی، خوشامد می گفت و وی در آنجا به مدت طولانی اقامت کرد.^{۶۰} نخستین برخورد ابن عربی با شرق چندان خوشایند نبود: شیخی از اربل قصد داشت تا به شیخ الاکبر ثابت کند که در جهان غرب اسلامی هیچ صوفی نامداری که شایان ذکر باشد، وجود ندارد. پاسخ ابن عربی به این اتهام دو سال بعد، به صورت تدوین کتاب روح القدس ظاهر شد که آن را در مکه نگاشت. نیک بختانه وی به زودی دو تن از یارانش، یعنی احمد الحریری و محمد الخياط، برادر الحریری را در آنجا پیدا کرد و ماه رمضان سال ۵۹۸/۱۲۰۲ را در مصاحبت آنان گذراند.^{۶۱} جملگی تصمیم سفر به مکه و انجام فریضه حج را در سر داشتند، اما محمد به بیماری شدیدی گرفتار آمد - بدون شک وی قربانی طاعون شد - که برادر دیگر نمی توانست خود را راضی کند تا برادر خود را به این حال رها سازد.^{۶۲} لذا ابن عربی به نظر می رسد باید به تنهایی و در مصاحبت بدر الحبشی مصر را ترک گفته باشد: مصاحب دیگر وی، محمد الحصار که او را با خود از شهر فاس آورده بود، در مصر وفات یافت.^{۶۳}

حیرت آورترین نکته این است که ابن عربی بعد از ترک دوستان خود در قاهره به تاریخ شوال ۵۹۸ ق، پیش از آنکه به حجاز در آید، به فلسطین یا ارض موعود عزیمت کرد. وی دوبار در نامه اش به شیخ عبدالعزیز المهدوی به این قضیه اشاره کرده است^{۶۴} و تأکید می نماید وی نخست به شهر حبرون در آمد و راست به زیارت مقبره حضرت ابراهیم شتافت و بعد به اورشلیم رفت و در مسجد الاقصی نماز گزارد. وی بعد از این، سفر خویش را به سوی مدینه ادامه داد، جایی که حضرت رسول (ص) را گرامی بداشت و عاقبت به مکه داخل شد. ابن عربی مسیری را که از قاهره تا اورشلیم پی گرفت، بی شک همان مسیر مرسوم بوده است که یک قرن بعد، ابن بطوطه از آنها

۶۰. روح القدس، مقدمه، ص ۲۶-۲۷. ۶۱. روح القدس، ص ۹۳.

۶۲. همان، صفی الدین، رساله، ص ۹۱-۹۲. ۶۳. فتوحات ج ۲، ص ۴۳۶.

۶۴. روح القدس، ص ۹۵ و فتوحات ج ۱، ص ۱۰.

گذشته بود: بلباس، صلاحیه، قاطیه، العریش، قزه، حبرون.^{۶۵} نمی‌توان به یقین فهمید که ابن عربی سفر از اورشلیم تا مکه را پیاده طی کرده است یا خیر؛ اما به لطف یک کلمه مندرج در کتاب روح القدس می‌توان حدس زد که وی باید پیاده رفته باشد زیرا در آنجا از کلمه «مشی» برای این سفر خویش استفاده کرده است.^{۶۶} قضیه به هر شکلی که باشد، احتمال بسیار است که وی در اورشلیم به کاروانیانی پیوست، که قصد حج داشتند (زیرا این موقع از سال، فصل حج بود) اگر بپذیریم که قصد وی این بود که در اواخر ذوالقعدة و یا اوایل ذوالحجه به مکه رسد و فريضة حج گزارد.

چرا ابن عربی به جای آنکه مستقیم از قاهره به مکه سفر کند، در ابتدا به ارض اقدس یا فلسطین در آمد؟ چرا وی نظیر بسیاری از زوّار دیگر که از قاهره عزم مکه داشتند، از مسیر رودخانه نیل و قوس ساحل به بندر عیدب در نیامد و با عبور از دریای سرخ به سوی جده نرفت؟^{۶۷} در اینجا می‌توان دو توضیح برای این تغییر مسیر غیر عادی در نظر گرفت. از سویی به ملاحظات کلی ناظر شد و به ناامنی راه‌ها و دزدان و قُطاعُ الطريق اشاره کرد که در این تصمیم دخیل بودند، چنانکه ابن بطوطه نیز مجبور شد در سفر خویش به ادیبون رود؛^{۶۸} یا آنکه از سوی دیگر، به دلایلی روحانی گرایش به چنین کاری یافت. به عبارت دیگر یا ابن عربی از سر اختیار عزم کرد تا از طریق فلسطین و حبرون به اورشلیم رود و بعد، سفر خویش را به مکه معظمه ادامه دهد، یا آنکه تحت عوامل روحانی و درونی مجبور شد به چنین کاری دست یازد. تا سندی روشنی که این فرضیه دوم را ثابت کند، به دست نیاید، باید به فرضیه اول اعتناء و اکتفاء کنیم تا ترجیح بلا مرجح پیش نیاید.

اگر ناامنی راه‌ها در انتخاب وی، امری شخصی به نظر آید، اما باید به مدد سیره نبوی بر ادای یک توضیح در این خصوص نظری افکنیم: شاید جواب این معما در سمبولیسم معراج نهفته باشد و ابن عربی به متابعت نمونه ازلی و باطنی از حضرت محمد چنین کرده است. در واقع، ارتباط‌ها و انطباق‌های بسیار فراوانی میان مقامات

۶۵. ابن بطوطه، سفرنامه، ص ۱۱۴-۱۱۱. ۶۶. روح القدس، ص ۹۳.

۶۷. برای مسیر این سفر بنگرید به ابن جبیر، رحله، ج ۱، ص ۸۵-۶۳.

۶۸. ابن بطوطه، سفرنامه، ص ۱۱۱-۱۱۰.

و منازل سفر معراج نبوی و منازل و مسیرهایی که ابن عربی در پیش گرفت، وجود دارد که غیر ممکن است که بتوان از اهتمام در فهم آن و کشف اسرارش خویشتنداری کرد؛ سفر دوم باید به لطف اصطلاحات سفر اول معلوم آید. از این چشم انداز به سختی می توان از فرو افتادن به انطباق و توازی این دو معراج تن زد، از سویی برهه هایی که ابن عربی از اوان تعهدات خویش در اندلس عیان کرد و تعقیب نمود تا عاقبت در سال ۵۹۸/۱۲۰۱ به شرق در آمد، و از سوی دیگر، گذر از هفت آسمان و افلاک سبعة که در معراج نبوی ذکر شده است. می دانیم که آخرین آسمان، ملکوت ابراهیم است که ابن عربی نیز در حبرون به مدفن وی شتافت تا احترامات فائقة خویش را تقدیم وی دارد، قبل از آنکه به مدینه النبی در آید و عاقبت، به بیت الله داخل گردد. این مرحله آخر، یعنی وفود به بیت الله، یادآور مقام وصول است که ورود الی الله و ذروه علیای معراج به شمار می آید؛ در واقع این مرحله مورد نظر توام با شماری از حوادث خطیر و برجسته است که به زودی به کشف آن نایل خواهیم گشت. و بالاخره مرحله نهایی زندگی ابن عربی قرار دارد که از سال ۶۰۰ ق تا خاتمه حیاتش به سال ۶۳۸ ق ادامه یافت و وی در این دوره خود را وقف بسط و تعلیم آموزه های خویش کرد، خواه به صورت شفاهی به شاگردان و تابعان خویش و خواه آنکه آنها را به قید کتابت در آورد، این دوره قابل مقایسه است با رجوع به عالم خلق یا مخلوقات که منزل نهایی معراج نبوی بود.

خواه مسیر جغرافیایی ابن عربی منطبق با سفر روحانی اش در تأسی به قدوة حسنه، حضرت رسول بوده باشد یا نه، حقیقت این است که وی در خاتمه سفر خود از غرب به سوی شرق به قلب عالم، ام القری داخل شد. در اینجا بود که آخرین عمل در جلوس ابن عربی بر اریکه ولایت در ماه حج به سال ۵۹۸ ق محقق شد. وقایع پیشین به طور یقین وی را مهیای چنین وظیفه خطیری کرده بود، اما آنها تنها علائم بشارتی بودند که به صور گوناگون تعبیر می شد. اما اینجا و اینک، پیغام الهی بسی روشن و شفاف بود و هیچ ابهامی در خود نداشت. در «ارض الله الواسعه» در کنار عالم الخیال در ملازمت خاتم ولایت عامه، حضرت عیسی، ابن عربی دریافت که به ختم ولایت محمدیه نایل آمده است و این اکمل میراث نبوی بود: او بود که ولایت محمدیه در وی

به کامل‌ترین نحو و عام‌ترین شکل خود، تنها یکبار در تاریخ عالم، جلوه کرد و ظاهر شد، او خاتم‌الولایه بود. «حضرت رسول را در ارض الخیال، غریب و نادرالوصول یافتیم که در وادی حیرت مقیم بود. انبیاء اطرافش بگرفته و قائم ایستاده بودند؛ امتش که خیرالأمم است (قرآن ۱۰۶/۳) گرد وی را بگرفتند؛ ملائکه عرش دورش قائم بودند و مقامش می‌ستودند و سایر ملائکه نیز جمله اعمال را بر وی عرض می‌داشتند. ابوبکر صدیق در یمین و عمر فاروق در یسارش بود. ختم عیسوی در مقابل حضرتش قرار داشت و با حضرت درباره تاریخ زنان سخن می‌گفت؛ در همان موقع، علی رحمة الله علیه، سخنان وی را برای رسول ترجمه می‌کرد و عثمان ذی النورین لباس وحدت و خدمت بر تن داشت.^{۶۹} ... آنکه حضرت رسول مرادید که در پشت ختم عیسوی قرار داشتم، به حکم شباهتی که میان من و مقام وی وجود داشت، من آنجا ایستاده بودم، حضرت به ختم عیسوی فرمود: این قرین تو، یار تو و فرزند توست، او را نزد من آر و بر این منصب بنشان. بعد عزم سوی من کرد و فرمود: ای محمد بر خیز و بر اینجا نشین، به تسبیح حق مشغول شو که مرا مبعوث کرد، و شکر کن خدا را که در تو مثالی از من ودیعه نهاد که هیچ کسی دیگر جز تو قادر به حملش نیست: این منزلتی است که حقیقت باطنی را محجوب خواهد داشت. آن را در سایه کلمات به رنگ آبی شرح کنند: این، اظهر و اقدس مقامات محمدیه است! هر که در اینجا نشیند، وارث اوست؛ او را خداوند فرستاد تا شرع مبین را عرضه دارد! در این لظحه بود که جمیع حکمت‌های بالغه خدا را یافتیم و به مقام طمانینه داخل گشتم و جوامع الکلم بر من عرضه گشت.... عاقبت از این مشهد اعلی به جهان زیرین باز گردانند و به حمد الهی در ابتدای این کتاب پرداختم.»^{۷۰}

آیا این اعطای مواهب رحمانی و مقامات روحانی بر ابن عربی در قلب العالم

۶۹. در خصوص این بخش از متن مزبور با جزئیات مفصل و شروح مهم آن بنگرید به ترجمه میخائل والسن، در *Etudes traditionnelles* شماره ۳۱۱ اکتبر و نوامبر ۱۹۵۳، ص ۳۰۲-۳۰۳. یادداشت‌های ارزنده والسن نیز شایان اعتناست. برای تنمّه متن بنگرید به خاتم الاولیاء، ص ۱۳۱-۱۳۰.

۷۰. برای همین واقعه نیز بنگرید به ادامه قصیده مذکور در فصل ۶، دیوان المعارف، ص ۳۳۳.

(مطابق با ترجمه عبارت میخائل والسن)، بر تن کردن خرقة مضاعفی است که پیش از این در قرطبه به سال ۵۸۶ ق رخ داد که در آنجا نیز ابن عربی مشاهده کرد، اخیار و ابرار خداوند گردش جمع شده‌اند؟ بی شک چنین است و او به اجازه خود در واقعه اول در مصاحبت هود نبی به این مطلب اشراف یافته بود. از نظر حضرت رسول، وی مسبوق به سوابق بود. با قیاس متن می‌توان به این استنتاج رسید که آنچه در اینجا شامل شده است، مراتبی از مقامات بلند و مبوب الهی است که هر یک، دیگری را تأیید می‌کند؛ اما در عین حال مسبوق به مقام پیشین است. مکاشفه مرئی در شهر قرطبه در اصل، می‌خواست به ابن عربی جوان، فاش گوید که وی به ختم ولایت محمدیه نایل شده است: مقامی که بعدها در شهر فاس سالیانی دورتر، بار دیگر تجدید شد و در خاتمه فصل ۳۶۷ در فتوحات مکیه نقل گشت، و بار دیگر اینجا و اینک تأکید شد و واضح گشت، او به مقام اصطفاء رسید. واقعه‌ای که در مکه رخ داد، تکمیل وعده الهی بود که همه رسولان خدا شناختند و همه مظاهر الهی در اُمم سابق به اسلام باز جستند، این مقام جهانی و عامی بود که بر شیخ الاکبر عرضه شد: اتباع از بیعت طاعت در ولایت. این مطلب دیگر یک واقعه شهودی نبود بلکه ظهور مقامی بلند و ارجمند بود: ظهور در تاریخ اسرار جاودانی که در معرفت الهی مشروح گشت. ختم یا خاتم ولایت محمدیه تنها یک فرد نیست که این مقام در وی تجلی کند و کمال ولایت رسول باشد و دیگر کسی توفیق حصولش نیابد: وی نیز وجود دارد و پیش از ظهورش بر روی زمین، منبع همه ولایت‌ها در همه مظاهر بوده است و به همین طریق حضرت محمد و یا حقیقت محمدیه است، که همیشه سرچشمه جمیع نبوت از ازل تا ابد و آخر الزمان بوده و خواهد بود. ختم یا خاتم فقط آن کس نیست که سلسله‌ای را خاتمه بخشد، او ختم وصول نیز هست که مکمن خزائن الهی است.

در اینجا یکبار دیگر مشابَهت و معامَلت ختم الاولیاء یا خاتم الاولیاء با خاتم الانبیاء اندکی واضح می‌شود. شاید آنچه پیشتر گفته آمد باید بار دیگر مکرر آید: خاتم الاولیاء نائب خاتم الانبیاء است، اما در بطن حوزه ولایت. در مورد شخص رسول اکرم، ولایت محجوب به نبوت است؛ در مورد ختم الاولیاء یا خاتم الاولیاء این مقام، ظهور می‌یابد و عیان می‌گردد. اما هنوز در اینجا «می‌توان گفت.... هیچ پرسشی

از حامی خاتم الاولیاء در حوزه خاتم ولایت محمدی مطرح نشده است، زیرا معاملت هر دو یکی است و یک موجودیت دارد.^{۷۱} به عبارت دیگر، خاتم الاولیاء یا ختم الاولیاء تنها یک ابزار انسانی برای تجلّی و ظهور کمال الهی در تاریخ غایی و کامل، یعنی مقام حقیقت محمدیه است. ابن عربی بر این نکته اخیر با زبان خاص خویش با ارجاع به کلمه «ختم» یا خاتم تحت عنوان «وارث» تأکید می‌کند: او بار دیگر در باطن خویش دریافت که وارث خزینه حق است و یک ولی است.

یک فقره از فتوحات مکیه به صراحت به این رسم خرقه‌پوشی بر ابن عربی اشاره دارد که اعطای درجه ولایت را به وی روشن می‌نماید، به رغم تهمت‌هایی که مخالفان ابن عربی، نظیر ابن تیمیه، بر وی می‌زنند، خاتم الاولیاء تجاوز به حریم رسالت و نبوت نیست. «و چون در جماعتی نازواصلان زمان خویش به این باب الهی رسیدم، دیدم که این باب، گشوده است و نگهبان و محافظی ندارد، آنجا ایستادم تا بر من خلعت وراثت نبوی پوشانند و بابی کوچک دیدم که قفل بر آن نهاده بودند. خواستم بازش گشایم، به من گفتند: این را باز مگشا! گفتم: چرا این قفل بر آن نهاده‌اند؟ گفتند: این بابی است که مخصوص انبیاء و رسولان خداست و از آنجا که دین کمال یافت، مقفولش کردند و از این منزلگه است که بر انبیاء خلعت شریعت پوشانند.»^{۷۲} گاهی نیز ابن عربی ولایت را اعلی درجه نبوت عامّه یا نبوت مطلقه تعبیر می‌کند؛ به هر حال او به هیچ وجه از این اصطلاحات، مفهوم نبوت التشریعی را قصد نمی‌کند که در معنی اخصّ کلمه، نبوت الهی باشد.

حکایت مخّلع شدن که فوقاً نقل افتاد، در قسمت آخرین خطبه ابتدایی یا مقدمه فتوحات مکیه نیز آمده است. فصل نخست، شرح واقعه‌ای است در همان ابتدای ورود ابن عربی به مکه در آن ایام رخ داد، اگر چه تاریخ دقیق آن را به دست نمی‌دهد.

۷۱. خوتکیویچ، خاتم الاولیاء، ص ۱۳۸.

۷۲- فتوحات ج ۳، ص ۵۱۳ (متن: ولما وصلت فی جماعة الواصلین من اهل زمانی الی هذا الباب الالهی وجدته مفتوحا ما علیه حاجب ولا بواب فوقفت عنده الی ان خلعت علیّ خلعة الوراثة النبویة و رایت خوذة مغلقة فاردت قرعها فقیل لی لا تقرع فانها لا تفتح فقلت فلای شیء وضعت قیل لی هذه الخوذة التي اختص بها الانبياء والرسول علیهم السلام ولما کمل الدین اغقلت و من هذا الباب کانت تخلع علی الانبياء خلعت الشرایع م.)

یک ملاقاتِ مملو از رمز و راز، نزدیک کعبه حادث شد که بر طبق آن وی در باطن خویش شنید که قلبُ العالم و قطبُ الوجود است و این در برابرِ حَجَرِ الاسود که نمادِ یَدِ اَیْمَنِ الهی است، واقع شد.^{۷۳} «بدان ای ولیّ مهربان و برگزیدهٔ بخشنده، همینکه به مکه پُر برکت و معدنِ رفتارهای روحانی و حرکات ربّانی رسیدم، از جمله اموری که در آنجا بر خود حتم داشتم^{۷۴}، این بود که حولِ بیتِ عتیق گاهی طواف کنم، روزی در حالتی که به تسبیح و تمجید و تکبیر و تهلیلِ خداوند مشغول طوافِ بیتِ بودم، گاهی در عین تسلیم و رضا و گاهی در عین التزامِ فرمانِ خدا، در کنارِ حَجَرِ الاسود شخصی دیدم جوانِ پیر، صامتِ گویا که نه زنده است و نه مُرده، بسیط در عین ترکیب، محاط در عین محیط بود. چون نگریستم مشغول طوافِ بیت بود، تو گویی که نمازی بر مُرده‌ای می‌گزارد و این جوانِ (فتی) مذکور شعری می‌خواند که برخی از ابیاتش شنیدم، تو گویی که زنده‌ای است و طائفِ مردگان... سپس او مرا به منزل و موقفِ خویش (فتی) آگاه ساخت و اینکه از کجاست و از چه زمان است، چون منزلتِ وی دریافتم و سِرِّ نزولش شناختم و مکانتش را در عالم وجود دیدم و احوالش را دریافتم، رخسارش را بوسه دادم و از عرقِ وحیِ جبینش ممسوح شدم و به او گفتم که به این طالبِ بنگر که خواهانِ مجالستِ با تو و راغبِ موانست در محضرِ توست، به رمز و اشاره به من نظری بکرد و به فطرتی که جز با رمز و اشاره با کسی سخن نمی‌گفت، بفرمود: این رمز و راز من است، اگر آن را بدانی و بر آن محقق گردی و آن را بفهمی!! دانستم که فصیح‌ترین فصحاء سخنش را در نیابد و بلاغتِ اهل بلاغ، در نقش عاجز ماند.... پس اشارتم کرد و حقیقتِ جمالش جلوه کرد و آن را دانستم، هائم شدم و بر دستم افتاد و بر من، سیطره یافت و چون از بیهوشی به هوش باز آمدم، ارکانم از ترس می‌لرزید^{۷۵}... پس

۷۳. فتوحات ج ۱، ص ۵۱-۴۷ و نیز فتوحات به ویرایش عثمان یحیی، ج ۱، ص ۲۳۰-۲۱۸. برای این واقعهٔ مورد بحث افزون بر این، نیز بنگرید به هانری کربن، تخیلِ خلاق، ص ۲۸۱-۲۷۹، و نیز مقالهٔ استادانهٔ فریتز مایر، سرّ الکعبه، نشر یربوک، سری ۱۳۰م، ج ۲، ص ۱۶۸-۱۴۰. اما من هم در ترجمه و هم در یادداشت ناظر به مقالهٔ میخائل والسن بودم.

۷۴. آیا می‌توان این اشارات را در دوره‌های قبل نیز مشاهده کرد؟

۷۵. جزئیات این واقعه تذکاری از حادثهٔ مشهوری است که به هنگام تجلیِ خداوند بر حضرت موسی حاصل گشت. (قرآن ۱۲۴/۷).

فرمود به جزئیات پدید آمدنم بنگر و به ترتیب صورتم نظری بنما که آنچه را می‌پرسیدی، بیابی چه که من نه سخن می‌گویم و نه حرفی می‌زنم، علم من به غیر من نیست و ذات من مغایر اسماء من نیست، من علم و عالم و معلوم و من حکمت و محکم و حکیم».^{۷۶}

این فتی یا جوان روحانی کیست که گاه چونان ملائکه ربّانی است و گاه نظیر موجودات انسانی به وصف در می‌آید؟ آیا وی تشخص و تعین روح القدس است چنانکه میخائل والسن در یک پژوهش منتشر نشده اظهار می‌دارد؟ آیا او همان نیمه روحانی و منور و مهذب خود ابن عربی و همزاد سماوی وی است، چنانکه هانری باور دارد؟ آیا وی یکی از تجلیات الهی خداوند بر انسان است که خود را در این مکان خاص که خداوند آن را برای خود اختیار کرده، متجلی ساخته است؟ باید گفت این تعبیر گوناگون به هیچ وجه با یکدیگر تضادی ندارند. به هر حال این جوان و این فتی، نفس سماوی و ذات حقیقی خویش را به ابن عربی می‌نماید (او به جمیع اسماء بر من نازل شد و من به خویشتن خویش و دورن خویش معرفت یافتم)^{۷۷} اما این ملاقات، نخستین این دیدارها نبود. همانطور که ما با نظر به کتاب معروفش، یعنی کتاب الأسرا

۷۶. متن: اعلم ايها الولي الحميم والصفى الكريم اني لما وصلت الى مكة البركات و معدن السكّنات الروحانية و الحركات، و كان من شاني فيه ما كان طفت ببيته العتيق في بعض الاحيان فبيننا انا اطوف مسبحا و مجدا و مكبرا و مهللا تارة الثم و استلم و تارة للمتلمز التزم اذا لقيت و انا عند الحجر الاسود باهت الفتى الفاتت المتكلم الصامت الذي ليس بحى و لا مائت المركب البسيط المحاط المحيط فعند ما ابصرته يطوف بالبيت كالصلاة على الجنّاة و انشدت الفتى المذكور ما تسمعه من الابيات عند ما رايت الحى طائفا بالاموات.... ثم انه اطلعنى على منزلته ذلك الفتى و نزاهته عن اين و متى فلما عرفت منزلته و انزاله و عاينت مكانته من الوجود و احواله قبلت يمينه و مسحت من عرق الوحي جبينه و قلت له انظر من طالب مجالستك و راغب فى موانستك فاشار الى ايماء و لغزا انه فطر على ان لا يكلم احدا الا رمزا و ان رمزى اذا علمته و تحققت و فهمته علمت انه لا تدركه فصاحة الفصحاء و نطقه لا تبلغ بلاغة البلغاء... فاشار فعلمت و جلى لى حقيقة جماله فهيمت فسقط فى يدى و غلبنى فى الحين على فعند ما افقت من الغشية و اعدت فرائضى من الخشية... فقال انظر فى تفاصيل نشاتى و فى ترتيب هياتى تجد ما سالتنى عنه فى مرقوما فانى لا اكون مكلما و لا كليما فليس علمى بسواى و ليست ذاتى مغايرة لاسمائى فانا العلم و العالم و المعلوم و انا الحكمة و المحكم و الحكيم.م

۷۷. فتوحات ج ۱، ص ۵۱. (متن: اطلعنى على جميع اسمائى و عرفت نفسى و غيرى.م)

درمی‌یابیم، تاریخ چنین ملاقات‌هایی که پیشتر از این بر وی حادث گشته بود، به ابتدای لیلۃ الاسری باز می‌گردد که وی جا پای مقام نبی گذاشت و در آن نادر لحظه آفرینش، آن جوان (فتی) به وی چنین خطاب کرد: «أَنْتَ غَمَامَةٌ عَلَى شَمْسِكَ فَأَعْرِفْ حَقِيقَةَ نَفْسِكَ! یعنی تو بر شمسِ خویشتن، ابر تیره‌ای، حقیقت نفس خویش را بشناس.»^{۷۸}

افزون بر این مکالمه خاموش با آن جوان (فتی)، کتابی نیز پا به عرصه وجود نهاد. سوای اینکه این واقعه به سرنوشتِ وی و مکاشفه‌ی وی گواهی می‌داد، دلالت بر تکوین کتاب فتوحات مکیه – بر حسب اجازه‌ای که ابن عربی گرفت – نیز می‌کرد، که تعبیری مبتنی بر ایمان به تمامی آن چیزهایی بود که وی مجاز بود تا فاش اظهار دارد، چیزهایی که در آن روزِ معهود در ملاقات با روح القدس به تأمل دریافت. «من باغ سر سبز و میوه خوشگوارِ حقّ ام، پرده از رویم باز گیر و آنچه در بطن من است، بر خوان، که جز من کسی بر آن آگاه نیست، آن را در کتاب خودت بیاور و همه دوستانت را به آن، مخاطب ساز.»^{۷۹} من آن پرده‌ها بر داشتم و سطور کتاب را نگریستم، نوری که در آن ودیعه بود، چشمم را خیره ساخت و از علوم مکنونش بهره یافتم و نخستین سطری که بر خواندم و اوّل سرّی که از این سطر دانستم، اینک در ابتدای این باب دوم از این کتاب نقل می‌سازم.»^{۸۰}

فریتز مایر^{۸۱} در مقاله سابق الذکر، با تمهید مقدماتی چند و نسبتاً مبهم، از این

۷۸. کتاب الاسری، حیدرآباد، ۱۹۴۸، ص ۴ (متأسفانه نویسنده به جای ص ۴، به اشتباه ص ۱۴ یادداشت کرده است. شاید بتوان این بخش را چنین ترجمه کرد تو شمس سماء قدس منی خود را به کسوف دنیا می‌لای.م)

۷۹. این جمله در تصحیح انتقادی عثمان یحیی وجود ندارد اما در نشر بولاق، ۱۳۲۹، ج ۱، ص ۵۱ ضبط شده است. (متن: انا الروضة الیانة و الثمرة الجامعة فارفع ستوری و اقراء ما تضمنته سطوری فما وقفت علیه منی فاجعله فی کتابک و خاطب به جمیع احبابک.م)

۸۰. متن: فرغت ستوره و لحظت مسطوره فابدی لعینی نوره المودع فيه ما يتضمنه من العلم المکنون و یحویه فاول سطر قرائه و اوّل سر من ذلک السطر علمته ما اذکره الان فی هذا الباب الثانی.م

۸۱. خوانندگان فارسی زبان با او آشنايند، بنگرید به فریتز مایر: ابو سعید ابوالخیر، حقیقت و افسانه، ترجمه مهرآفاق بایبوردی، نشر دانشگاهی، چ ۱، ۱۳۷۸ ش. و فریتز مایر، بهاء ولد، ترجمه مریم مشرف، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۲ ش.م

ملاقات ابن عربی با این «فتی» مطلبی را شروع می‌کند که به آنجا می‌انجامد تا سوال زیر را مطرح کند: به احتمال زیاد، اگر سخنان ابن عربی را باور کنیم، آنگاه کیفیت این افشاء اسرار را در دل ۵۶۰ فصل از کتاب فتوحات مکیه به چه معناست و حال آنکه این کتاب را ماخوذ از عالم بالا می‌داند؟^{۸۲} در حقیقت پرسش مزبور مدلول بلاغی دارد. قبل از شروع به مطلب باید ذکر کرد، ابن عربی اسراری را در حیّزی کشف می‌کند و آنها در یک حیّزی و نه در یک کتاب مشروح تشریح می‌نماید. فهم این تفاوت، بسی اساسی است: در مقابل کعبه وی با امری واقع در سیمای یک فتی یا جوان الهی روبرو می‌شود که به رغم کلماتی که به مدد آنها وی را توصیف می‌نماید، اما همچنان فتی الصّامت است. این نشأت وی بود که جمیع معارف ابن عربی را شامل می‌گشت و می‌توان وی را ولیّ و مؤلّ نامید. این معارف شامل معرفت امور رمزی و سرّی و اجمالی می‌گشت که خواه و ناخواه نیازمند شرح و تفصیل بود که در عنوان همان فصل بدان اشاره شده است، مطلب دوم این است، بی‌اعتناء به این حقیقت که هر شخص چگونه مطابق با ذوق خویش این ملاقات را تعبیر می‌کند، بالکلّ اشتباه خواهد بود اگر بپنداریم که فتوحات صورت غایی جمله اموری بوده است که ابن عربی در عالم صحو نوشته است و در عالم سُکر پیش از این، دیده بود. درست عکس این مطلب صادق است. یعنی همانطور که خواهیم دید، هر یک الهاماتِ خاصّ مندرج در کتاب می‌بایست کراً در هنگام تدوین اثر تکرار گردد، آنهم در خلال سالیانی بس طولانی، که همین نکته باعث حیرت خود ابن عربی نیز می‌شد. بر این ماجرا باید افزود آن دسته از سوالاتی را که شاگردان و تابعان ابن عربی از وی می‌پرسیدند و به همین سبب وی مجبور می‌شد تا برای روشن شدن مطلب و تشریح موضوعاتی که قبلاً طرح کرده بود، نکاتی جدید نیز بر آن بیافزاید. برای نمونه وقتی در فصل ۲۹۶ در مقوله وصف اعمال به ارائه مطلب می‌پردازد، می‌گوید چون در یک دیدار با شاگرد معروفش، ابن سودکین با سوالی روبرو شده، مجبور است در اینجا به راهی متفاوت دست یازد تا موضوع حل شود، زیرا وی در فصل ۲ از کتاب به گونه‌ای دیگر این موضوع را شرح داده بود. اما مهم‌ترین نکته که باید در اینجا مرکوز ذهن داشت این است که هر چقدر هم ملاقات و

۸۲. فریتز مایر، مقاله، همان پیشین.

مواجه سرنوشت ساز وی با آن فتی یا جوان ربّانی حائز اهمیت بوده باشد و هر چقدر هم همان فتی نقشی بنیادین در تدوین کتاب فتوحات ایفاء کرده باشد، اما این معلوم است که ابن عربی در هنگام ملاقات با وی به سال ۵۹۸ ق به عنوان «عارف باللّه» مشهور و معروف بود و البته وی خطوط اصلی تعالیم و تفکرات خویش را قبل از این ملاقات در خلال آثار اولیه اش مطرح کرده بود. این امر به توضیح و فهم این معنایاری می‌رساند که چرا ابن عربی در کتاب فتوحات برخی از آثار و افکار خود را از آثار اولیه خویش اقتباس و با آنها ادغام و الصاق کرده است. رسائل مختصرتر آثار وی که قبل از فتوحات به رشته تحریر در آمده بود، اینک عیناً تکرار می‌شوند و فصولی از این شاهکار کبیر را در بر می‌گیرند؛ فقراتی از آثار نافذتر وی (مثلاً انشاء الدوائر و التدبیرات الالهیه) در گوشه و کنار فتوحات مکیه جای گرفته است، حتی برخی از آثار اولیه وی در اینجا با طول و تفصیل بیشتر مطرح شده‌اند، مثلاً در قضیه اجوبه سوالات مشهور حکیم ترمذی، که صد صفحه از کتاب فتوحات مکیه را به خود اختصاص داده است، پیش از تدوین فتوحات، در کتاب جواب المسائل، به طور اختصار آمده بود.

همانطور که پیش از این مذکور افتاد، بارها ابن عربی گفت و نوشت که آثار وی — که خواه شفاهی و خواه کتبی، در حقیقت یک کلّ و یک مجموعه واحد را تشکیل می‌دهد که — تحت الهام خدایی به رشته تحریر در آمده است. «هر آنچه ما در مجالس خویش و نگارش‌های خود گفته‌ایم، جملگی تحت برکت حضرت قرآن و خزائن آن بوده است که خداوند به من، فهم آنها را اعطاء کرده است.»^{۸۳} اما در مورد فتوحات مکیه این مدّعا به طور اخصّ و با تأکید بیشتر همراه است. در مورد فتوحات وی به صراحت مدّعی است که تحت الهام الهی بوده است و نه اینکه فقط معنا و محتوای آن به وحی الهی بوده است، بلکه این الهام شامل شکل و قالب و نحوه ارائه آن نیز می‌گردد: لذا او به اطمینان و یقین می‌گوید که نظم و تبویب اثر نیز مُلهم به الهامات خدایی است. با عطف نظر به فصل ۸۸ کتاب (فی معرفه اسرار اصول احکام الشرع) وی می‌نویسد:

۸۳. فتوحات ج ۳، ص ۳۳۴. (متن: فجميع ما نتكلم فيه في مجالسی و تصانیفی انما هو من حضرة القرآن و خزائنه اعطيت مفتاح الفهم فيه و الامداد منه. م.)

«و بهتر این می بود که این باب در اوّل بخش عبادات می آمد و در آنجا شروع مطلب می شد، ولی این امور به اختیار من نیست و باید به این نحو که اینک هست، می شد زیرا مراد در ترتیب این فصول اختیاری نیست؛ چه اگر نظر و فکر من شرط می بود، موضع این مطلب اینجا نبود.»^{۸۴} با آنکه توالی و ترتیب آراء و افکار مندرج در این بزرگترین کتاب ابن عربی، ظاهراً فاقد ترابط است، اما آنچه مسلم می نماید، استادی نویسنده در رزانت و متانت نگارش و البته سبک مقبول و معقول آن است که به نحوی بی نظیر در ادبیات صوفیانه تدوین یافته است. فتوحات به طور کلی موجز و مختصر^{۸۵} است و نثر وی در فتوحات بسی مقبول تر و استادانه تر از برخی آثار اولیه وی نظیر عنقاء المغرب و خصوصاً کتاب الاسرار است که حاوی الغاز و ایجاز و رمز و رازها و اشاراتی است که هر اهتمامی در فهم آنها را عقیم می گذارد.

عقیده لویی ماسینیون درباره فتوحات مکیه بسیار متفاوت است: «نظرهای عام و رویاهای شخصی او که با سبک نافذ و خودرای و متکلف و عالمانه، روشن از نظر صرف و نحوی، ولی مشحون از مصطلحات و عبارات فنی و بالحنی عاری از تأثر و هیجان و افسرده روایت می شود، ارزنده ترین اشارات را در باب اندیشه ای که خود از شخصیت حلاج ساخت است، فراهم می آورد.»^{۸۶} بدیهی است ارجاع به حلاج در این اظهار نظر، کلید فهم داوری وی در خصوص ابن عربی است: به عنوان نگارنده کتاب مصائب حلاج^{۸۷} وی هرگز نتوانست تا نویسنده فتوحات مکیه را ببخشد که با

۸۴. فتوحات ج ۲، ص ۱۶۳ و نیز بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۵۹ و ج ۲، ص ۲۰۹ و نیز ج ۳، ص ۴۵۶ و نیز ج ۴، ص ۷۴ و غیره. (متن: وکان الاولی تقدیم هذا الباب فی العبادات قبل الشروع فیها و لکن هکذا وقع فانا ما قصدنا هذا الترتیب عن اختیار ولو کان عن نظر فکری لم یکن هذا موضعه فی ترتیب الحکمة. م)

۸۵- بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۵۹۷ که در آنجا ابن عربی می گوید سبک من در تدوین اثر آن است که تا جایی که معنا اجازه دهد روشن و مختصر و مفید نویسم.» و نیز فتوحات ج ۱، ص ۳۹۱.

۸۶. مصائب حلاج ج ۲، ص ۳۹۵ (مترجم فارسی این مطلب را از ترجمه فارسی اثر گرفت، ماسینیون: مصائب حلاج، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، ج ۱، ص ۳۸۳ نشر بنیاد علوم اسلامی، ج ۱، ۱۳۶۲ ش)

۸۷. فارسی زبانان با این کتاب به خوبی آشنا نیستند، لویی ماسینیون، مصائب حلاج، ترجمه سید ضیاء الدین دهشیری، ج ۲ نشر انتشار ۱۳۶۵ ش. م

تمهیدات خاصّ خویش در خصوص حلاج مطلب نوشته است. «خود رای و متکلف» نکته‌ای است که مسلماً در مورد ابن عربی صادق است – اگر ما این اصطلاح را به معنایی مدّ نظر آریم که خود محیی‌الدین در خصوص خویش گفته است و مرادش کسی است که در طریقت به حق‌الیقین رسیده است و هیچگاه مقامات و منازل طریقت را که خود به صراحت آنها را تجربه و کشف کرده است، در آنها قرار نمی‌دهد. اما کلمه «افسرده» و «عاری از تأثر» در داوری ماسینیون در خصوص ابن عربی، جای چون و چرا دارد، حقیقت این است که در حیات ابن عربی و در آثارش – خصوصاً در فتوحات – نمی‌توان جایی سراغ گرفت که وی بدون شور و شوق و حرارت یا معرفت بدون عشق، حرفی گفته باشد. ارجاعات مکرّر وی به شیوخ و استادانش توأم با هیجان و گرمای خاصی است. رحمت و شفقت وی عامّ و معطوف به تمام عالم می‌شد: از نظر وی فتوّت ولیّ ضرورتاً شامل جمیع مخلوقات می‌گردد، حتی سایه بر سر نباتات و حیوانات می‌افکند.^{۸۸} زیرا بر اساس استفاده وی از اصطلاحات فنی در مرقوماتش، بالاخصّ در فتوحات، شاید از دید ماسینیون نافذ اما سرده به نظر آید، اما یقیناً با توجّه به میل وافر ابن عربی در وثوق و صحّت و اصالت اثری که بالحنی خاصّ برای طیف خاصی از مخاطبان نوشته شده است، این اصطلاحات نه فقط موثر و زیبا هستند بلکه برای افهام، هیچ ابهامی ایجاد نمی‌کنند. «این مقام، اعلیٰ رتبه محمّدی است؛ هر کسی بدان ارتقاء یابد وارث اوست. چنان شخصی را خداوند می‌فرستد تا شریعت مقدّس وی را احیاء نماید.» به تعبیری گفتن این مطلب رواست که از نظر ابن عربی تمامی زندگانش و تمامی تعالیمش و تمامی آثارش (که این‌ها را نمی‌توان از هم جدا کرد) کلّ معنا و مفهوم خود را در این موقوفه الهی، کتاب فتوحات می‌یابد، کتابی که در مکاشفه بزرگ خود در مکه بدان نایل آمد. از سوی دیگر، این نکته، معرف مقام ابن عربی در عرصه ملکوت ولایت است: او اعلیٰ وارث حضرت رسول است، او وصیّ عامّ جمیع معارف نبویّ است که اساساً از وراثت نبوت مشتق نمی‌گردد. از سوی دیگر این امر به وضوح شارح این حقیقت است که وی به ماموریت و رسالت خویش

در احیای پیکره امت محمدی پی برد: او مامور احیاء شریعت و دین خدا شد. اشاره ضمنی و کامل این حقیقت را بی درنگ می توان آشکارا هنگامی ملاحظه کرد که از نظر ابن عربی، شریعت، شرع نازل از جانب خداوند، و حقیقت، حاق ذاتی، در مجموع، مطابق همد و در توازی با همدند. او در جایی می نویسد: «الشریعة من جملة الحقایق فهي حقيقة لكن تسمى شریعة و هی حق کُلّها»^{۸۹} یعنی شریعت جمله حقایق است بلکه شریعت همان حقیقت است، اگر چه شریعت نام دارد ولی تماماً حقیقت است. از سوی دیگر حقیقت با احیاء مترادف دارد زیرا معانی مقبول آن را از نظر یک نفر و فقط وارث نبوی به طور جامع، کامل می کند و او موجودی مستعد و مجاز و فرزانه است: او یک ولی است. رسالت ابن عربی را می باید در دل وظایف وارث النبى ملاحظه کرد: او شخصاً در این خصوص چنان لحنی قاطع و جدی دارد که می سزد بار دیگر بدان باز گردیم.^{۹۰} باب وحی مسدود است، شریعت بنیان یافت. لذا وظیفه او هر کجا که ایجاب کند، در وهله نخست، جمع خزائن حکم بالغه و اسرار الهی است که به وی اعطاء شده است و وی با طیب خاطر و اطمینان کامل، مامور به حفظ آنها است؛ و دوم آنکه وی اطمینان داشت که مجاز است در بستر زمان و مکان به مجیء «خاتم الاولاد» اشاره کند که بر طبق آخرین بند از فصل دوم فصوص الحکم آخرین مردی است که بر روی زمین به دنیا خواهد آمد و خاتم الاولیاء است. ابن عربی در اِکمال این رسالت بر یکی از فرضیه های فوق العاده اساسی منظومه فکری خویش تکیه دارد که در فتوحات مکیه بیان شده است. در این کتاب – که در ابتدا، میان سال های ۵۹۹/۱۲۰۲ و ۶۲۹/۱۲۳۱ تدوین یافت و بعدها در خلال سالیان ۶۳۲/۱۲۳۴ تا ۶۳۶/۱۲۳۸ مورد تجدید نظر و بازنگری واقع گشت و بر اساس نسخه نهایی، شامل ۳۷ مجلد است^{۹۱} – همه جنبه های خاص شریعة الحقیقة شرح می شود. هیچ چیزی از قلم نمی افتد: نه فقط حتی یک «حرف» از شریعت و ناموس خدا، بلکه حتی از «روح» آن

۸۹. بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۵۶۳-۵۶۲ و خوتکیویچ، *La Letter et la lai*، ص ۲۹-۲۷.

. بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۲۴ و ۸۴ و ۵۳۱ و ج ۲، ص ۴۵۶ و ج ۴، ص ۷۵.

۹۱. برای مجموعه های فتوحات بنگرید به مقدمه عثمان یحیی بر همان کتاب در ج ۱، از چاپ انتقادی خود وی از آن.

مطلبی حذف نمی‌شود. از آن حیث که مجموعه‌ای از علوم روحانی است، مسبوق به هیچ سابقه‌ای نیست، چه که بر بنیادی‌ترین مفاهیم حقوق شرعی و فقهی و دینی در طیف رنگارنگی از کلمات، در آخرین چهار صد و پنجاه صفحه از مجلد اول بر اساس نسخه قاهره، تبویب یافته است و حاوی تعالیم مابعدالطبیعی و مفاهیم کلامی و الهیاتی است و با روش قابل فهم برای مبتدی، در بیش از پانصد فصل بر اساس سنت، شرح یافته است، اگر چه در تمامی فصول کتاب، این امر حضور وافی و کافی دارد، اما به نحو خاص حتی در آخرین فصل کتاب یعنی کتاب الوصایا نیز به چشم می‌خورد. از نظر امت، که نمی‌تواند بدون حضور اولیاء در دل خویش ادامه دهد، این علوم و خزائن الهی اینک مفتوح گشته است و ولی، شرط کامل تداوم این علوم ربانی و شرط حیات امت است.

ابن عربی که توانست به این مهم دست یابد، به نحوی عظیم بر خویش حتم کرد تا وظیفه تدوین فرهنگ مزبور را بر دوش کشد و کوشید در خلال فهرستی از اصطلاحات و مداخل و کلماتی که صوفیان بدان آشنا بودند و با تعریف و تنویر هر یک، قصد خویش را منظور دارد. این نکته به خوبی موضح این نکته دقیق است که تداوم و وفور اصطلاحات فنی توأم با تعریف هر یک از آنهاست که لویی ماسینیون، کتاب را اینچنین آزردهنده و خشم‌آور یافته است. این اثر مؤسس بر اصطلاحات خاص اهل تصوف، دو مشخصه ممتاز و برجسته دارد. نخست تمهیداتی است که ابن عربی برای ضبط منابع منظم فراهم می‌آورد تا مداخل مزبور را مسبوق به قرآن نماید و یا ریشه هر یک را دل احادیث بجوید. برای نمونه آنجا که او ارتباط طبقات آن دسته از اصطلاحات را تشریح می‌کند که اسماً در زبان اهل تصوف به کار رفته است، علم را بالاتر از معرفت می‌نشاند، زیرا این کلمه مسبوق به قرآن است و حال آنکه دومی در قرآن در وصف خدا نیامده است. او بر این مطلب می‌افزاید که خداوند در کتاب خویش، خود را عالم یا علیم نامیده است اما عارف نگفته است.^{۹۲}

مشخصه دوم ناب‌تر اما اندکی کشف آن دشوارتر است ولی در عین حال سطوح

۹۲. فتوحات ج ۱، ص ۱۳۴ و ۷۱۸ و ج ۲، ص ۲۱۸ و ج ۴، ص ۴۵.

مصطلحاتی را روشن می‌سازد که ذات تعالیم ابن عربی را تعیین می‌کند. این امر همانی است که سعاد الحکیم بر آن، معراج کلمه نام گذاشته است (بی شک ما به سبب تحلیل استادانه و روشنگرانه وی از اصطلاحات ابن عربی مدیون وی هستیم^{۹۳}): یعنی قبول اصطلاحات سنتی با این قصد که آنها را از معانی سابق ظاهری و مرسومشان (یا از معانی پدیدارشناسانه و روش‌مندانه‌اشان) به سوی مفاهیمی کاملاً مابعدالطبیعی جاری سازد. از نمونه‌های فراوان در اینجا می‌توان به یک مورد بسنده کرد. کلمه خلوت که عَلَى الْأَصُول مطابق با عُرْفِ صُوفِیَّان دلالت بر انزواء و دوری‌گزیدن دارد، از نظر ابن عربی تنها ارجاع به این معنی ظاهری ندارد بلکه مرجع حقیقی آن انزواء جاودان ذات الهی است: از یک چشم انداز، انزواء حق از ماسوی الله است، و ماسوی الله جمله‌اشیایی است که به غیر از خداوند هستند، و انزواء از وهم است. همین اشراق مدام در قبال واحد حقیقی، افزون بر این، خود را به روشی به خاطر ماندنی در فصولی جلوه‌گر می‌سازد که ابن عربی هفت بخش دوم فتوحات را بدان اختصاص داده است (فصل معاملات) تا سلسله‌ای از طبقات مقامات روحانی را گردآوری سازد: نظیر توکل و شکر و صبر و غیرهم. هر یک از این مقامات مقتضی ثنوتی و در نتیجه، مقتضی نوعی نقصان است که باید بر آن فائق آمد. این است که چرا از فصل ۱۱۸ تا فصل ۱۷۵ هر یک از این مقامات با ضد آنها یکی پس از دیگری شرح و تفصیل می‌یابد. مثلاً مقام العبودیه را با مقام ترک العبودیه می‌توان حاصل کرد و به همین نحو، بقیه مقامات را با نفی مقام پیشین، می‌توان به اکمال برد که به این نحو، زوجی از مقامات پدید می‌آید که دومی با افاده استعلایی محدودیت در دل اولی حاصل می‌آید. به عبارت دیگر هر جایی که سخن از عبودیت هست، بی‌درنگ مخالف آن، یعنی ربوبیت نیز مطرح است و در انجام چنین تقابل، بل تضادی، تفاوت میان بندگان و خدایگان معلوم می‌گردد. بنده هر چقدر هم مرتبت روحانی وی عظیم و شگرف باشد، اما همچنان در قید کثرات و اسیر عالم کثرت است و می‌باید از این حدودات و مقامات ضدیه، بالکل رهایی یابد تا عاقبت به مقام «لا مقام» نایل آید و آن مکانی است که تنها

۹۳. سعاد الحکیم، المعجم، بیروت، ۱۹۸۱م.

از آن اوست و نه غیر او، و در آنجا خداوند مصداق کامل «وحده لا شریک له» است.^{۹۴} نکته‌ای را باید در اینجا توضیح داد. نمونه‌هایی که اخیراً مذکور افتاد، نشان می‌دهد که شیخ الاکبر معانی اصطلاحاتی را توضیح می‌دهد که پیش از وی در قرون نخستین در میان اهل تصوّف رایج بود و در حقیقت وی هنگامی که به چنین کاری دست می‌یازد، غالباً از یاد کسانی که برای نخستین بار آنها را به کار برده‌اند، یعنی اهل الله، غفلت نمی‌ورزد؛ مانند سهل تستری و جنید، و حلاج (زوج هم‌عصر) و غیرهم. به هر حال ذکر این چند نمونه نشان می‌دهد که وی اصولاً از ابداع اصطلاحات جدید امتناع می‌روزد؛ از میان بیش از نه صد اصطلاح و توصیفاتی که سعاد الحکیم به فهرست آورده است، اکثرشان را می‌توان در متون اولیه اهل تصوّف باز جست. ابن عربی با زحمت وافر این اصطلاحات را تشریح می‌نماید و بر هر یک از آنها، تعریف نوین خود را می‌افزاید که بیشتر ناظر به مداخل لغت‌شناسانه و ریشه‌شناسی آنها است. اصولاً سخن از این است که وی این کار را در چندین مورد گوناگون به کار می‌برد و نه فقط در کتاب اصطلاحات الصوفیه، که چیزی بیش از یک aide memoire یا مُختَصَرُ النَّافِعِ نیست که همان را به طور کامل در فصل ۷۳ از فتوحات نیز آورده است. اگر این اصطلاحات خواننده را با دشواری‌ها و معضلاتی مواجه می‌سازد به این سبب است که از آنها استعمال غیر فنی نیز می‌کند. کلمه «وجود» به خوبی شاهی بر اینگونه معضلات است، که در واقع، از منظر آثار بسیار ابن عربی، می‌توان بسیار ملال‌آور و مزاحم تلقی شود. کلمه مزبور – وجود – می‌تواند در سطوری چند در معیت مفهوم کثرت جای گیرد، و می‌تواند تداعی فعل وَجَدَ باشد که دالّ بر معنی یافتن است. در عین حال می‌تواند به مثابه یک اصطلاح فنی به جهان مخلوق اشاره کند که در مقابل خداوند است؛ می‌تواند افاده معنای ظهور و آفرینش یا وجود کند؛ و می‌تواند مدلول خود کلمه باشد و به وجود اطلاق گردد. این چند وجهی بودن معانی این اصطلاح یا تکرار مفاهیم این کلمه، در عین حال، حاکی از یکی از ارزشمندترین مزایای زبان عربی است که ادنی تردیدی نیست که موهمّ تعابیر گوناگون نیز – نه فقط برای معاصران

۹۴. درباره مفهوم لا مقام و یا لا مقام بنگرید به فتوحات ج ۳، ص ۱۰۵ و ۵۰۰ و ۵۰۶ و ج ۴، ص ۲۸.

ابن عربی بلکه برای دشمنان وی – شد که مفهوم وحدت الوجود را می‌سازد.^{۹۵} عیناً کلمه حقّ نیز نه فقط می‌تواند به ذات خداوند اشارت کند (درست به همانگونه که در متون سنتی و در برابر خلق یا مخوقات به کارفته است) بلکه در عین حال می‌تواند به واقعیت و حقیقت و صدق دلالت کند؛ بار دیگر تکرار وفیر این کلمه، به نحوی آزاردهنده، عواقب تلخی به همراه داشت اگر چه در این مورد چندان دالّ بر معانی بسیار نبود.

به طور یقین، صدفه نیست که این طرح در هم افکندن مجموعه‌ها و تحکیم و تثبیت میراث تعالیم اسلامی در یکی از غم‌بارترین لحظات تاریخ جهان اسلامی جریان داشت. علائم یک بحران بزرگ را می‌شد در همه جا دید. ابن عربی در هر مرحله از سفر خویش از اندلس به مغرب و مراکش با آنها روبرو شد. آری! رکونکوئیستا یا جهاد صلیبی در غرب، صلیبیون در ارض اقدس، و خیلی زود، بعد از اینان، مغول‌ها، جملگی به درون دارالسلام رخنه کردند. خطر انقراض خلافت نزدیک بود؛ خلیفه الناصر که معاصر ابن عربی بود، از این موقعیت خطرناک به خوبی خبر داشت، اما به روش خود کوشید تا به تحکیم مواضع خویش بپردازد و جبران مافات کند. اما کوشش‌های وی عقیم ماند؛ در غرب مسیحیان توفیق یافتند اندلس را باز پس گیرند (اشبیلیه به سال ۶۴۶/۱۲۴۹، یعنی اندک سالیانی بعد از مرگ ابن عربی، سقوط کرد) و در همان اثناء، مغولان – کینه‌توزترین دشمن اسلام که پیش روی خود با هیچ مانعی روبرو نشدند – بساط خلافت را در هم پیچیدند و به سال ۶۵۶/۱۲۵۸ به آن خاتمه دادند.

عجبا که این حکایت نیز در مقابل کعبه و به هنگام طواف و به سال ۵۹۸ ق حادث

۹۵. برای مفهوم وحدت الوجود بنگرید به ویلیام چیتیک، طریقت معرفت، آلبنی، ص ۱۹۸۹، ص ۳. کلمه وحدت الوجود در حقیقت هرگز و هیچگاه به این قصد در آثار ابن عربی به کار نرفته است. به نظر می‌آید برای نخستین بار بعد از وی و اندکی بعدتر، به وسیله صدرالدین قونوی در مفتاح الغیب و نفحات الالهیه و نیز به وسیله ابن سبعین و بیش از همه به وسیله سعدالدین فرغانی در شرحش بر تائیه ابن فارض به کار رفت. اما بدیهی است که از نظر ابن تیمیه این کلمه به قصد سیاسی به کار گرفته شد و برای تخطئه ابن عربی کافی بود.

گشت که شیخ الاکبر زنی را دید که الهامبخش یکی از عالی‌ترین غزلیات وی شد. شب فرارسیده بود، و ابن عربی وقتی خوش داشت و در جذبه بود و در حین طواف، حول کعبه، اشعاری چند می‌سرود و نزد خود به زمزمه باز می‌گفت که دریافت در کنارش شخصی حاضر است. «ندانستم کیست ولی با دستی لطیف‌تر از پوست خزّ بر دوشم نواخت، بدو باز گشتم و نگریستم، دختری از دخترانِ روم را نزد خود یافتم که تا آن هنگام، زیباتر از وی رویی، و خوش‌زبان‌تر از وی، مصاحبی، ندیده بودم که لطیف‌ترین معانی و دقیق‌ترین اشارات را در بهترین کلمات بر زبان داشت، چنان که اهل زمان در برابر حُسن و ادب و وقار و جمال و معرفتش بیهوش و مدهوش گشتند، به من گفت، ای دوست، چه می‌خوانی؟»^{۹۶} سپس ابن عربی فرد فردِ ابیاتی را که پیش از این سروده بود، برای این زن می‌خواند، و این زن نیز یکایک ابیات مزبور را به تکرار تلاوت می‌کند. شیخ الاکبر که از این حادثه میمون، سخت در حیرت افتاده بود، نامِ وی را می‌پرسد؛ در جواب می‌شنود: «قُرَّةُ الْعَيْنِ». همانقسم که خود ابن عربی توضیح می‌دهد «بعد از این وی را شناختم و با وی معاشر بودم، دریافتم که از بهترین معارف روحانی و علوم ربّانی برخوردار است».^{۹۷} ابن عربی در میان اسماء گوناگونی که برای نامیدن این زن به کار می‌گیرد، به دو اسم «نظام» و «عین الشمس و البهاء» اعتنایی خاصّ دارد و این زن برای وی چنان شد که بتائیس برای دانتّه در کمدی الهی^{۹۸} بود: نظام دختر امامِ مقامِ ابراهیم در مکه بود که ابن عربی در بدو ورودش به مکه وی را دیده بود. «من به سال ۵۹۸ ق به مکه رسیدم و با گروهی از اهل فضل و دانش و دسته‌ای از بزرگان علم و ادب و صالحان نیک‌رفتار، زن و مرد، مجالس و موانس بودم

۹۶. ترجمان الاشواق، بیروت، ۱۹۶۱م، مقدمه ص ۱۱ (متن: فلم اشعر الا بضربة بين كفتيَّ الين من الخز فالتفت فاذا بجارية من بنات الروم لم ارا حسن وجهها ولا اعذب منطقا ولا ارق حاشية ولا لطف معنى ولا اداق اشارة ولا اطرف مجاورة منها قد فاقت اهل زمانها ظرفا وادبا وجمالا و معرفة فقالت يا سیدی کیف قلت؟م)

۹۷. متن: ثم انی عرفتها بعد ذلک و عاشرتها فرايت عندها من لطائف المعارف الاربع ما لا لطيفه واصف.م

۹۸. فارسی‌زبانان با این کتاب آشنايند: دانتّه، کمدی الهی، ج ۳-۱، ترجمه شجاع‌الدین شفاء، نشر امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۵۷ش.م

و با فضلی که داشتند، ندیدم به خود مشغول و از شب و روز خویش دلشاد باشند؛ از جمله اینان، شیخ دانشمند، امام روزگار، در مقام ابراهیم بود که در شهر مکه، بلد امین ساکن، و نامش ابوشجاع زاهر بن رستم بن ابی الرجاء اصفهانی بود که خدایش بیامرزد و خواهر بزرگوار و خردمند و دانشمندش، بانوی حجاز، فخر زنان، بنت رستم نیز بود.^{۹۹} ازین پدر، یعنی ابوشجاع بود که ابن عربی کتاب جامع الاحادیث ترمذی را به دست آورد؛ از خواهر ابوشجاع، فخر النساء بود که اجازه روایت دریافت کرد و از دختر این مرد، نظام یا عین الشمس و البهاء بود که الهام گرفت و سالیان بعد به تدوین غزلیات کتابِ تَرْجَمَانُ الاشواق مشغول شد. خود ابن عربی در مقدمه همین اثر می‌نویسد: «هر اسمی که در این بخش بر وی اطلاق کنم و هر کنیه‌ای که در وصفش گویم و در هر خانه‌ای که او را بیابم و بستانیم، منظور من در وهله اول از این نظم و قافیه در این اثر، ایماء و اشاره‌ای بوده به واردات الهی و تنزلات روحانی.»^{۱۰۰} با این وصف، احتیاط‌های دقیقِ گفتارِ وی بیهود ماند و مانع فقهاء و شریعت‌جویان ظاهری در شهر حلب نشد که وی را متهم کردند که به بهانه اشعار عرفانی و الهی، یک اثر الحادی سروده است.^{۱۰۱} اوبی درنگ عزم کرد تا شرحی مبسوط بر ترجمان بنگارد^{۱۰۲} که در

۹۹. در این خصوص شایان ذکر است که تحقیق برجسته آسین پالاسیوس نشان می‌دهد که کمدی الهی دانت به نحوی مبسوط تحت تأثیر برخی از آثار ابن عربی، خصوصاً کتاب الاسری بوده است. بنگرید به ماسینیون، *La Escatologia en la Divina Comedia*، مادرید، ۱۹۱۹ و نیز بنگرید به رنه گنون، *L'Esterisme de Dante*، پاریس، ۱۹۸۴، ص ۴۳-۳۹ و نیز لویی ماسینیون، *Opera minore* ج ۱، ص ۵۷-۸۱. (متن: فانی لما نزلت مكة سنة خمس مائة و ثمان و تسعين الفیت بها جماعة من الفضلاء و عصابة من الاكابر و الادباء و الصلحاء بین رجال و نساء، و لم ار فیهم مع فضلهم مشغولا بنفسه و مشغولا فیما بین یومه و امیه مثل الشیخ العالم الامام بمقام ابراهیم ع نزیل مكة البلد الامین مکین الدین ابی شجاع زاهر بن رستم بن ابی الرجاء الاصفهانی رحمه الله تعالی و اخته المسنة العالمة شیخة الحجاز فخر النساء بنت رستم.م)

۱۰۰. همان، ص ۹ (متن: فکل اسم اذکره فی هذا الجزء فعنها اکنی وکل دار اندبها فدارها عنی و لم ازل فیما نظمته فی هذا الجزء علی الایماء الی الواردات الالهیة و التنزلات الروحانیة.م)

۱۰۱. همان، ص ۱۰.

۱۰۲. این شرح همان ذخائر الاعلاق است که در هامش کتاب ترجمان نشر بیروت به چاپ رسیده است.

این شرح، وی معانی عرفانی و روحانی بسیار را در ورای اوصافی به زبان عشق و محبت که سروده بود، استخراج کرد.

درباره تاریخ سرودن غزلیات کتاب ترجمان، نباید با خواندن بخشی از مقدمه کتاب همراه شویم که در آن، همانقسم که فوقاً مذکور افتاد، ابن عربی اظهار می‌دارد که وی ابوشجاع را به سال ۵۹۸ ق دیده است، و تاریخ تدوین اثر به این زمان باز می‌گردد؛ همانطور که نیکلسون به خوبی با ارجاع به مقدمه چاپ دوم و سوم متن کتاب، اثبات کرده است.^{۱۰۳} در حقیقت، ابن عربی ترجمان الاشواق را در مکه در خلال ماه‌های رجب و شعبان و رمضان سال ۶۱۱ ق تدوین کرده است. بر دلائلی که نیکلسون در کتاب خویش اقامه می‌کند، باید دو دلیل دیگر افزود. نخست در مقدمه مورد نظر ابن عربی به هنگام رسم رایج بعد از ذکر نام ابوشجاع کلمه رحمه الله تعالی را ذکر می‌کند که اشاره به این است وی کتاب را اندک زمانی بعد از مرگ ابوشجاع نوشته است و مرگ وی به سال ۶۰۹/۱۲۰۴ رخ داده است.^{۱۰۴} دوم در غزلیاتی از ترجمان، کراراً به شهر بغداد و امکنه خاصی در بغداد اشاره می‌کند^{۱۰۵} حال آنکه وی بغداد را برای نخستین بار به سال ۶۰۱/۱۲۰۴ دید، او در سال ۵۹۸ ق از شرق تنها مصر و فلسطین و حجار را می‌شناخت.

از جمله مکان‌هایی که در شهر بغداد است و در ترجمان ذکرش رفته است، دار الفلک، عبادتگاهی برای زنان بود که همانقسم که ابن عربی در شرح خود بر ترجمان توضیح می‌دهد، در شاطیء دجله، قرب المسنی قرار داشت.^{۱۰۶} ماسینیون این بیت خاص را به این تعبیر می‌گیرد که فقط اشاره به شهر بغداد دارد که مسکن نظام است و او الهامبخش انشاد ترجمان الاشواق بوده است و در اصل، کتاب مزبور به وی اهداء شده است، و اشاره به عبادتگاه مزبور شاید از این روست که نخستین ساختمان به

۱۰۳. بنگرید به چاپ و مقدمه وی بر ترجمان الاشواق، لندن، ۱۹۱۱ (تجدید چاپ در سال ۱۹۷۸) ص ۴-۶. عثمان یحیی استنتاجات نیکلسون را نمی‌پذیرد زیرا در تاریخ المؤلفات ص ۷۶۷ وی تاریخ ترجمان را سال ۵۹۸ می‌داند.
 ۱۰۴. شذرات الذهب، ج ۵، ص ۳۷.
 ۱۰۵. بنگرید به غزل ۳، بیت ۱ و ۳ و غزل ۳۰ و ۳۴ ابیات ۶-۱ و غزل ۳۹ بیت ۱.
 ۱۰۶. ذخائرالعلاق در هامش ترجمان، بیروت ۱۹۶۱، ص ۱۸۴ غزل ۳۴ بیت ۷-۶.

شمار می‌آید که در اسلام برای زنان ساخته شده است.^{۱۰۷} این ممکن است، اما در حقیقت، تصوّر این نکته بسی سهل و آسان است زیرا این زن می‌توانست بعد از مرگ پدر خود به سال ۶۰۹ ق برای ادامه زندگی به عبادتگاه مزبور رفته باشد. به هر حال کنایات مزبور در کنار یکدیگر، گنگ و ناکافی است که بتواند شاهی باشد بر اینکه مطلب به گونه‌ای است که گفته شد. همانقسم که معلوم شد، فقره‌ای در کتاب محاضرة الابرار وجود دارد که به نظر می‌آید بر اساس آن، می‌توان تلقی کرد که زن مورد نظر در عبادتگاه مزبور که ابن عربی در برخی از اشعارش به وی اشاره دارد، نظام نبوده است و یکی از همسران وی بوده است. در این فقره مورد نظر^{۱۰۸} وی به توصیف مجالسی می‌پردازد که نظام را در آنها به هنگام زیارت کعبه دیده بود و شرح مورد نظر را با کلماتی آغاز می‌کند که اغلب بسیار شبیه به کلماتی است که وی در شرح ملاقات خود مندرج در ترجمان الاشواق به کار برده است و بعد، مطلب را با نقل چهار بیت از خود ترجمان الاشواق ادامه می‌دهد و جمله فوق العاده مهمّ زیر را بین دو غزل مزبور قرار می‌دهد: «وما را همسری بود که نور چشم بود و روزگار من و او را از هم جدا ساخت و او را یاد می‌دارم و منزل او الحلة در شهر بغداد بود.»^{۱۰۹} زن مذکور به احتمال فراوان، نمی‌تواند نظام بوده باشد؛ کلماتی که در این فقره به کار رفته است در شرحی که ابن عربی به هنگام ارجاعش به نظام هم در ترجمان و هم در شرح خود بر ترجمان، یاد می‌کند، مثل همد و این به خوبی خلاف مطلب مورد نظر را می‌رساند.^{۱۱۰} در بررسی ما اینک، تعیین هویت این زن که ابن عربی در اینجا به وی اشاره می‌کند، مقدور نیست، اما این مطلب چندان هم مهمّ نیست زیرا موضوعش اهمّیت ثانوی دارد. تا آنجا که به نظام مربوط است، و سرنوشت تاریخی و زندگانی وی هرچه باشد، این نکته جای ادنی شکّی ندارد که وی الهامبخش یکی از شاهکارهای اشعار عرفانی به زبان

۱۰۷. مصائب حلاج ۲، ص ۱۲۵.

۱۰۸. محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۳۲-۳۴ (متن مورد استفاده مترجم فارسی، محاضرة الابرار، ج ۲ ص ۵۶).

۱۰۹. متن: وکان لنا اهل تفر العین بها ففرق الدهر بینی و بینها فتذکرتها و منزلها بالحلة من بغداد. م.

۱۱۰. در خصوص ماهیت ارتباط ابن عربی با نظام بنگرید به کربن، تخیل خلاق، ص ۱۴۵-۱۳۶.

عربی است، بلاخص برای غزل مشهوری که شیخ الاکبر در آنجا سروده است:

لَقَدْ ضَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلَّ صُورَةٍ فَمَرَعِي لِغَزْلَانٍ وَ دَيْرٍ لِرُهْبَانٍ
وَ بَيْتٌ لَأَوْتَانٍ وَ كَعْبَةٌ طَائِفٌ الْوَاحُ تَوْرَةٍ وَ مُصْحَفِ قرآن
أَدِينُ بِدِينِ الْحُبِّ أَنِّي تَوَجَّهْتُ رَكَائِبُهُ فَالْحُبُّ دِينِي وَ إِيْمَانِي^{۱۱۱}

در ظلال کعبه

يا رحمة الله للعباد أودعك الله في الجماد
يا بيت ربّي يا نور قلبي يا قُرّة العين يا فُؤادي
يا سرّ قلب الوجود حقّا يا حرمتي يا صفا ودادي
يا قبلة أقبلت اليها! من كلّ ربع و كلّ وادي^{۱۱۲}

همان قسم که پیش از این به وضوح آمد، کعبه، قبله عالم و مرکز وقایعی است که شاخصه اقامت اول ابن عربی را در مکه، شکل داد. بی درنگ سرشت حیرت، میان کعبه و وی خطّ فاصلی ترسیم کرد، خطوطی که از قیود مرسوم که اغلب میان حاجی (شخصی که به فریضه حج قائم است) و کعبه یا خانه خدا وجود دارد، فراتر رفت. در چشمان ابن عربی کعبه، چونان هر چیزی دیگری، حیات دارد و سمیع و بصیر و کلیم است. این مطلب بدان معناست که روزی وی دچار حیرت گشت زیرا به او ندا رسید و فرمان یافت که گرد حرم طواف کند و از چشمه حیات موسوم به زمزم بنوشد و چون او دقت کرد، دریافت این ندا از خود کعبه و زمزم است که از ابن عربی می خواهد تا خواهش آنها را برآورده سازد.^{۱۱۳} شیخ الاکبر با خوف، این مقام شریف و این منزلت والا را در مقام قرب الهی مکتوم داشت ولی چون در ضمن قصیده ای آن را فاش بگفت، با تهدیدات سیاسی روبرو شد. آنچه وی بر زبان راند این بود که حرم الله یا کعبه خداوند که محل تجلّی حقائق بر خواصّ است، به رغم شرافت بی چون و چرایش، مقامی پائین تر از خود وی دارد. کعبه الله که از این کلمات در این قصیده، سخت

۱۱۱. ترجمان، ص ۴۳-۴۴ غزل ۱۱ بیت ۶-۱۳.

۱۱۲. فتوحات ج ۱، ص ۷۰۱.

۱۱۳. فتوحات ج ۱، ص ۷۰۰ (سؤال نطق مسموع بالاذن).

دل آزرده شده بود، ناچار شد خود، از وی انتقام گیرد. در یک شب سرد و بارانی به سال ۶۰۰/۱۲۰۴ ابن عربی تنها به حرم داخل شد^{۱۱۴} (حرم اطراف کعبه را گویند) تا مطابق با فریضة الهی، طواف کند، در این هنگام کعبه به زبان آمد و تهدید کرد که بر وی صدمه خواهد زد: «من چون داخل حرم شدم و به حجر رسیدم و به طواف شروع کردم چون در مقابل میزاب رسیدم، در عالم خیال دیدم کعبه دامن خود را بالا زده است و پایه‌های خود را از جا در آورده است و چون من به طواف در رکن شامی رسیدم، مرا از خود دور کرد و بر من سنگ انداخت و مرا به کلامی سخن گفت که به گوش خود می‌شنودم. جزعی شدید بکردم و خداوند مرا در این تنگی و سختی بدید به طوری که نتوانستم از محل خویش جایی روم و خود را پشت سنگی پنهان کردم تا از ضرب دست کعبه در امان شوم و به گوش خود شنیدم که می‌گفت (قسم به خدا اندکی پیش تر آ تا ضرب شستی نشانت دهم! چرا از و قر و احترام من بکاستی و بر قدر و قیمت بنی آدم بیافزودی^{۱۱۵} و عارفان به مقام مرا گرامی بداشتی؟ قسم به عزت کسی که عزت از آن

۱۱۴. حادثه مانحن فیه را می‌توان بر اساس اطلاعات مهمی که در مقدمه تاج الرسائل آمده است، دقیق‌تر گفت که بی‌درنگ بعد از این واقعه به رشته تحریر در آمده است. بنگرید به عثمان یحیی تاریخ المؤلفات بخش ۷۳۶.

۱۱۵. مترجم فارسی خاطر خوانندگان را به این نکته جلب می‌نماید که تقدّم داشتن قلب مومن بر کعبه الله نزد بسیاری از عارفان مشهود بود. در مورد شبلی «نقل است که وقتی او را دیدند پاره‌ای آتش بر کف نهاده می‌دوید گفتند تا کجا؟ گفت می‌دوم تا آتش در کعبه زخم تا خلق با خدای کعبه پردازند» عطار، تذکرة الاولیاء ج ۲، ص ۱۶۳. در مورد ابوالحسن خرقانی که کعبه او را تهنیت گفت و بیت المعمور گردش طواف کرد، (تذکرة الاولیاء ج ۲، ص ۲۱۸) و همو کعبه را قبله مومنان و خدا را قبله جوانمردان می‌دانست (همان ج ۲، ص ۲۳۷) و یا آنکه کعبه به استقبال رابعه عدویه رفت (همان ج ۱، ص ۶۱) و بایزید بسطامی که عزم حج داشت و چون از بسطام بیرون آمد، زنگی دید تیغ بر وی کشیده گفت: ترکنت الله ببسطام و قصدت البيت الحرام!! (همان ج ۱، ص ۱۳۹) و از همه دلنشین‌تر این گفته مولانا است:

ای قوم به حج رفته کجائید کجائید	معشوق همین جاست بیاید بیاید
معشوق تو همسایه و دیوار به دیوار	در بادیه سرگشته شما در چه هوایید
گر صورت بی صورت معشوق ببینید	هم خواجه و هم خانه و هم کعبه شما
ده بار از آن راه بدان خانه برفتید	یکبار از این خانه بر این بام برآید.

اوست، نخواهم گذاشت گِردم طواف کنی!) اندکی به خود آمدم، دانستم که خداوند می‌خواهد مرا تأدیب کند، خدا را شکر کردم که چنین می‌کند و از جزعی که کردم، راحت شدم و قسم به خدا فقط خیال نبود که کعبه پایه‌های خود را از جا بر آورده و دامن خویش برگرفته است.... بی‌درنگ و فی‌البداهه قصیده‌ای بگفتم که در آن، کعبه را مخاطب ساختم تا از این حالت دل‌آزردگی برون آید و چون به ثنای کعبه پرداختم و با آن ابیات دلش را به دست آوردم، پایه‌های خویش را به جای خود قرار داد و سُروری از وجناتش پیدا شد و به حال خود باز آمد و همان شد که بود و بعد بر من منت گذاشت و اشاره کرد که به طواف پردازم و خود را به جوارش نزدیک سازم.^{۱۱۶} از این پس، نزاع زائل گشت و صلح برقرار شد و ابن عربی با شوق و التهاب، شکر و سپاس خویش را تقدیم خدا و کعبه بداشت و مجموعه‌ای شامل هشت نامه به سبک قصیده و غزل بگفت و در تعزیز کعبه بنوشت و آن را تاج الرسائل نامید.^{۱۱۷}

علاوه بر این، کعبه در دیگر مکاشفه ابن عربی نقشی اساسی ایفاء می‌کند که در این مبشره، شیخ الاکبر جلوس خویش را بر اریکه خاتم الاولیاء بار دیگر مشاهده کرد.

→ گزیده غزلیات شمس، به اهتمام شفیعی کدکنی، امیرکبیر، چ ۱، ۱۳۴۲ش، ص ۱۴۱ غزل شماره ۱۱۶.

۱۱۶. فتوحات ج ۱، ص ۷۰۰ (نویسنده صفحه را اشتباه کرده و باید به ۷۰۱-۷۰۰ اشاره می‌کرد، متن: انی لما نزلت قبل الحجر و شرعت فی الطواف فلما کنت فی مقابلة المیزاب من وراء الحجر نظرت الی کعبه فرایتها فیما تخیل لی قد شمרת اذیالها و استعدت مرتفعة عن قواعد و فی نفسها اذا وصلت بالطواف الی الرکن الشامی ان تدفعنی بنفسها و ترمی بی عن الطواف بها و هی تتوعدنی بکلام اسمعه باذنی فجزعت جزعا شديدا و اظهر الله لی منها حرج و غلیظا بحيث لم اقدر علی ان ابرح من موضعی ذلک و تسترت بالحجر ليقع الضرب منها علیه جعلته کالمجن الحائل بیني و بينها و اسمعها و الله هی تقول لی تقدم حتی تری ما اصنع بک کم تضع من قدری و ترفع من قدر بني آدم و تفضل العارفين علیّ و عزة من له العزة لا ترکک تطوف بی و فرجعت مع نفسی و علمت ان الله یرید تادیبی فشکرت الله علی ذلک و زال جزعی الذی کنت اجده و هی والله فیما تخیل لی قدر ارتفعت عن الارض بقواعدها مشمرة الاذیال.... فارتجلت ابیاتا فی الحال اخاطبها بها استنزلها عن ذلک الحرج الذی عاینته منها فما زالت اثنی علیها فی تلك الابیات و هی تتسع و تنزل بقواعدها علی مکانها و تظهر السرور بما اسمعها الی ان عادت الی حالها کما کانت و امتنتی و اشارت الی باطواف فرمیت بنفسی علی المستجار.م)

۱۱۷. متن اثر در مجموعه الرسائل قاهره، ۱۳۲۸ منتشر شده است.

«سال ۵۹۹ ق در مکه بودم تو گویی در عالم خواب دیدم که کعبه از خشت‌های طلا و نقره ساخته شده و کامل گشته و خاتمه یافته است و در آن نقصی نیست، و من به بهاء و حسن و لطفش نظر کردم و به بخشی که میان رکن یمانی و رکن شامی، اما نزدیکتر به رکن شامی، قرار داشت توجه کردم که دریافتم خشتی از طلا و خشتی از نقره در آنجا خالی مانده است، خشت طلا در ردیف بالایی و خشت نقره در ردیف پائینی کم بود. خودم را دیدم که در موضعی از آنها قرار دارم و من عین همان آجر و خشت شدم و در کعبه دیگر نقصانی نماند و من ایستادم و می‌نگریستم و می‌دانستم که عین همان خاکی هستم که آجر و خشت از آن است و در این قضیه شک نداشتم و چون بیدار شدم خدا را شکر کردم و در تأمل به خویش گفتم من در گروه خود همانم که حضرت رسول در میان انبیاء بود و بعید نیست که ولایت با من خاتمه یابد.»^{۱۱۸} برای درک این رخداد که یقیناً اندکی بعد از واقعه سال ۵۹۸ ق حادث گشت، نیاز به آن داریم به خاطر آوریم که سال ۵۹۹ ق سالی است که شیخ الاکبر قدم به چهل سالگی می‌نهد؛ واقعه‌ای مهم که بر طبق سنت اسلامی در این سن، شخص علامت خاصی را در زندگی خود می‌یابد. باید بدانیم که حضرت محمد نیز در چهل سالگی به شرف زیارت جبرئیل امین نایل شد و وحی الهی را دریافت، در عین حال، همانطور که گفته‌اند، آدمی در سن چهل سالگی به بلوغ عقلانی و روحانی خویش می‌رسد.^{۱۱۹} بدیهی است که این رویای ابن عربی از کعبه معظمه در این سال خاص به نحوی عظیم حاصل گشت؛ این دو واقعه را نباید از هم جدا دانست، اول وی از سن چهل سالگی درگذشت و دوم آنکه وی به علامتی

۱۱۸. فتوحات ج ۱، ص ۳۱۹ و نیز بنگرید به ترجمه خوتکیویچ، خاتم الاولیاء، ص ۱۲۸ (مترجم فارسی باید بیافزاید صفحه فتوحات باید ۳۱۸-۳۱۹ باشد، متن: فکنت بمكة سنة تسع و تسعين و خمسمائة اری فیما یری النائم الکعبة مبنیة بلبن فضة و ذهب لبنة فضة و لبنة ذهب و قد کملت بالبناء و ما بقی فیها من شیء و انا انظر البهاء و الی حسنھا فالفتت الی الوجه الذی بین الرکن الیمانی و الشامی اقرب فوجدت موضع لبنتین فی الصف الا علی نیقض لبنة ذهب و فی الصف الذی یلیه ینقص لبنة فضة فرایت نفسی قد انطبعت فی موضع تلک اللبنتین فکمت انا عین تینک البنتین و کمل الحائط و لم یبق فی الکعبة شیء و انا واقف انظر و اعلم انی واقف و اعلم انی عین تینک البنتین لا اشک فی ذلک و انهما عین ذاتی و استیقظت فشکرت الله تعالی و قلت متاولا انی فی الاتباع فی صنفی کرسول الله فی الانبیاء و عسی ان یکون ممن ختم الله الولاية لی.م.)

۱۱۹. بنگرید به قرآن ۱۵/۴۶ و ابن حنبل ج ۲، ص ۸۹.

مشرّف شد که گذر از سفر باطنی را حکایت می‌کرد، ارتقاء به مقام آسری و از آنجا فرود به عالم خلق تا مخلوقات را هدایت کند.

افزون بر این، باید گفت در مقابل همین کعبه به سال ۵۹۹/۱۲۰۳ بود که ابن عربی برای بار سوم خرقه بر تن می‌کند. اما این دفعه، خرقه مزبور از آن عبدالقادر گیلانی است که آن را از دست مردی اخذ می‌نماید که اصلاً اهل بغداد است اما در جوار مکه می‌زید: یونس بن یحیی الهاشمی (۶۰۸/۱۲۱۱).^{۱۲۰} همانطور که در مورد محمد بن قاسم التمیمی از اهالی شهر فاس، صادق بود، یونس الهاشمی نیز برای ابن عربی شیخ روحانی بزرگ و مرشدی به غایت عظیم بود که در عین حال وظیفه تعلیم حدیث را به ابن عربی بر دوش گرفت.^{۱۲۱} به هر حال یونس الهاشمی بسی متفاوت از محمد بن قاسم به عنوان راوی بود، زیرا به خاطر خواهیم داشت که ابن اَبّار – که در این حوزه‌های مربوط به طرد و نفی بسی متعصّب‌تر بود – وی را لحاظ قرار داده است و ابن حجر نیز او را راوی مستقل و صاحب فتوای کامل می‌داند.^{۱۲۲} در میان مجموعه احادیثی که ابن عربی اجازه روایت از وی گرفت، یکی در زمانی رخ داد که ابن عربی در حرم الله و مقابل رکن یمانی کعبه قرار داشت و این مکان از نظر ابن عربی حائز اهمیت خاص بود^{۱۲۳}، در اینجا اجازه روایت احادیث قدسیه را یافت، احادیث قدسیه گفته‌های خداوند است که بِنَفْسِهِ الْمَقْدَّس بر زبان حضرت رسول می‌نهد و خطاب به عموم است. در اینجا و در این برهه خاصّ بود که ابن عربی از جانب الهی، مامور شد تا چهل حدیث قدسی را گرد آورد و در یک مجموعه نهد که به شکل ابتدایی خود، بخش نخست کتاب مشکاة الانوار وی را تشکیل داد^{۱۲۴}؛ در میان راویان حدیث که در مشکاة الانوار از آنها نامی به میان آمده است، به غیر از یونس الهاشمی، بدرالجبشی و

۱۲۰. کتاب نسب الخرقه، نسخه خطی کتابخانه اسعد افندی، شماره ۱۵۰۷، ص ۹۴.

۱۲۱. بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و ۳۰۹ و ج ۲، ص ۳۶۷ و ج ۴، ص ۵۲۴ و اجازه، ص ۱۷۵.

۱۲۲. لسان المیزان، ج ۴، ص ۳۳۵ و نیز شذرات ج ۵، ص ۳۶.

۱۲۳. شماری از وقایع خاص مربوط به احوال ابن عربی در اینجا حادث شد و خود وی علاقه داشت شاگردان و مشایخ خویش را در این مکان ملاقات کند، بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و ۷۱ و ۳۰۹ و ج ۲، ص ۳۳۸.

۱۲۴. مشکاة الانوار، قاهره، ۱۳۲۹ مقدمه، ص ۵ و ترجمه محمود والسن، پاریس، ۱۹۸۴.

محمد بن قاسم التمیمی که پیش از این، با آنها روبرو گشتیم، می‌توانیم محدث معروفی به نام ابوالحسن علی الفریابی (۱۲۴۸/۶۴۶ وفات) ۱۲۵ و نیز شاگرد معروف ابن عربی، به نام محمد بن خالد الصّدفی التلمسانی^{۱۲۶} را بیابیم. آیا ابن عربی این شاگرد خویش را در غرب دیده بود، چنانکه از نامش می‌توان به نسبش پی برد یا آنکه این محمد بن خالد اصالتاً از کجاست؟ هیچ راهی برای فهم این قضایا وجود ندارد. به هر حال، شایان ذکر است که نام وی تنها در دو اثر از آثار ابن عربی مذکور افتاده است که مربوط به حوادث سال ۵۹۹ ق است.^{۱۲۷} برای نمونه ابن عربی به خواهش و التماس وی و البته، بدر الحبشی بود که در شهر طائف، کتاب حلیۃ الابدال را به تاریخ جمادی الاولی سال ۵۹۹ ق تدوین کرد، گفتنی است که ابن عربی به طائف رفته بود تا در غار معروف ابن عباس به خلوت و چله‌نشینی پردازد. این رساله مختصر، شرح فضائل اربعه اساسی است که مخصوص طبقه ابدال از گروه اولیاء است: صمت (سکوت)، عزلت (دوری از مردم)، سهر (بیدار خوابی) و جوع (گرسنگی).

شماری کثیری از زوّار، ایرانیان، مردمانی از حبشه و اندلس و سوریه و مصر و.... از دورترین اقالیم عالم از شرق تا غرب، به این ارض مقدّس می‌آمدند تا به اقامه فریضه حجّ متباهی گردند و به تجدید میثاق ربّانی توفیق یابند و آن عهد ازلّی را به یاد آرند که خداوند در بدو خلقت، از جمیع ابناء بشر، بدون استثناء اخذ فرموده بود. اما بیت الله افزون بر اینها، برای آن دسته از زائرانی که نسبت به عالم الغیب یا موطن الارواح داشتند، معبد الهی بود و در همین مکان و در همین سال ۵۹۹ ق بود که ابن عربی با یکی از پسران خلیفه هارون الرشید ملاقات کرد که حدود چهار قرن پیش، وفات یافته بود. «و قضیه از این قرار بود که روز جمعه بعد از نماز جمعه در شهر مکه داخل طواف شدم که مردی دیدم صاحب وقار و آرامش و طمانینه؛ و پیشاپیش من خانه خدا را طواف می‌کرد. به وی نگریستم تا بلکه بشناسمش، اما وی را در زمره

۱۲۵. مجموعه GAL ج ۱، ص ۵۹۶ و نیز مشکاة الانوار احادیث شماره ۷ و ۱۳ و غیرهما.

۱۲۶. مشکاة الانوار ۵ و ۸ و ۹ تا امروز هیچ منبعی نیافتیم که اطلاعاتی در خصوص محمد بن خالد التلمسانی به دست دهد.

۱۲۷. فتوحات ج ۱، ص ۷۲ و ج ۲، ص ۱۸۲ و ج ۴، ص ۵۵۲.

مجاوران شهر مکه نیافتم و نشناختم، و علامت شخص مسافر نیز در او ندیدم زیرا بسیار با طراوت و نضارت بود. دیدم که در وسط دو مرد نزدیک به هم به طواف مشغول است و نه در میانشان می‌گذرد و نه از آنها جدا می‌شود، اما این دو از وجود وی بی‌خبرند. سعی کردم درست همانجاها پا نهم که او می‌گذاشت. هر قدمی که برداشتم، در همانجا پا نهادم و ذهنم بدو مشغول و چشمم به وی نگران، تا مبادا چیزی در این خصوص از من فوت شود، به آن دو مرد چسبیده به هم که وی از میانشان می‌گذشت، گفتم تا اجازه دهند از میانشان عبور کنم و چنین نیز شد. چون طواف هفتم خاتمه یافت و خواست برود، گرفتمش و بدو سلام گفتم. سلام را پاسخ گفت و بر من لبخندی زد و من چشم از او برداشتم تا مبادا از دستش دهم، تردید نداشتم که وی روحی است که متجسّد گشته است و می‌دانستم بصر او را می‌بیند. به او عرض کردم می‌دانم که روح متجسّدی! گفت: آری درست گفتی. گفتم: خدایت بیامرزد، تو کیستی؟ گفت: من سبتی (سبت = شنبه)، فرزند هارون الرشیدم. گفتم: می‌خواهم از حالی که در روزگار حیات خویش داشتی، باز پرسم. گفت: پرس. گفتم: به من چنین رسیده است که به این سبب تو را سبتی می‌نامیدند که در روز سبت کار می‌کردی و بقیه ایام هفته را با آن می‌گذرانیدی. گفت: آری خبری درست به تو گفته‌اند، مطلب به همین گونه بود که تو گفتی. گفتم: چرا روز سبت یا شنبه را به این امر اختصاص دادی و نه روزهای دیگر هفته را؟ گفت: چه پرسشی نیکی به میان آوردی. بعد به من گفت: به من رسیده است که خداوند آفرینش خویش را به روز یک شنبه ابتدا کرد و به روز جمعه خاتمه داد و چون روز شنبه شد، راحت گرفت و پا روی پا نهاد و فرمود: «انا الملک یعنی من شاهم!» این خبر در ایام حیاتم به من رسید. قسم به خداوند که من نیز همین قسم عمل خواهم کرد. از روز یک شنبه تا روز جمعه به عبادت خداوند پرداختم و به چیزی دیگر مشغول نگشتم مگر به نیایش وی، و می‌گویم همانطور که خداوند در این شش روز به ما اعتناء فرمود، من نیز در همین ایام به عبادت وی می‌پردازم و به خود، مشغول نخواهم شد اما چون روز شنبه می‌رسید به خویش می‌پرداختم و به کاری و حرفه‌ای مشغول می‌شدم تا غذای بقیه هفته را به دست آورم و من نیز مطابق با این روایت عمل می‌کردم و فتح خداوند به همین سبب بر من رسید. گفتم: قطب زمان تو که بود؟ گفت: خودم بودم و به

این افتخاری نمی‌کنم.» ۱۲۸

بار دیگر در حین طواف کعبه بود — اما این بار، در یک مبشره روی داد — که ابن عربی با یکی از اجداد خویش آشنا گشت. «خداوند در مکاشفه‌ای که شخص در عالم خواب می‌بیند، در حین طواف کعبه، به من مردمانی را نشان داد که آنان را از روی سیما نمی‌شناختم؛ هر یک بیتی بر من می‌خواند و می‌گذشت که یکی از آنها این بود، ما همانطور که شما طواف می‌کنید، جملگی حول این بیت طواف می‌کنیم. و به همین نحو ابیات دیگری از من برون آمد. از این حالت در شگفت بودم. یکی از آنان با من سخن گفت و مرا به اسمی نامید که آن اسم را نمی‌شناختم. سپس به من گفت: من یکی از اجداد تو هستم. عرض کردم: چند سال پیش مُردی؟ گفت: چهل و اندی هزار سال

۱۲۸. فتوحات ج ۴، ص ۱۲-۱۱ همین ملاقات نیز در فتوحات ج ۱، ص ۶۳۸ و ج ۲، ص ۱۵ گزارش شده است که در این جای‌ها نیز ابن عربی تأکید می‌کند که زمان این واقعه همانا ۵۹۹ بوده است. (متن: و ذلک انی کنت یوم الجمعة بعد صلاة الجمعة بمكة قد دخلت الطواف فرایت رجلا حسن الهيئة له هیبة و وقار و هو یطوف بالبيت امامی فصرفت نظری الیه عسی اعرفه فما عرفته فی المجاورین ولم ار علیه علامة قادم من سفر لما کان علیه من الغضاضة و النضارة فرایتہ یمر بین الرجلین المتلاصقین فی الطواف و یعبر بینهما و لا یفصل بینهما و لا یشعر ان به فجعلت اتتبع باقدامی مواضع و طات اقدامه ما یرفع قدما الا وضعت قدمی فی موضع قدمه و ذهنی الیه و بصری معه لثلا یفوتنی فکنت امر بالرجلین المتلاصقین اللذین یمر هو بینهما فاجوزهما فی اثره کما یجوزهما و لا افضل بینهما فتعجبت من ذلک فلما اکمل اسبوعه و اراد ان الخروج مسکته و سلمت علیه فرد علی السلام و تبسم لی و انا لا اصرف نظری عنه مخافة ان یفوتنی فانی ما شککت فیہ ان روح متجسد و علمت ان البصر یقیده فقلت له انی اعلم انک روح متجسد فقال لی صدقت فقلت له فمن انت یرحمک الله فقال انا السبتي بن هارون الرشید فقلت له ارید ان اسالک عن حال کنت علیه فی ایام حیاتک فی الدنیا قال قل قلت بغلتی انک ما سمیت السبتي لکونک کنت تحترف کل سبت بقدر ما تاکله فی بقية الاسبوع فقال الذی بلغک صحیح کذلک کان الامر، فقلت له فلم خصصت یوم السبت دون غیره من الايام ایام الاسبوع فقال نعم ما سالت ثم قال لی بلغنی ان الله ابتداء خلق العالم یوم الاحد و فرغ منه یوم الجمعة فلما کان یوم السبت استلقی و وضع احدی رجلیه علی الاخری و قال انا الملک هذا بلغنی فی الاخبار و انا فی الحیاة الدنیا فقلت والله لاعملن علی هذا ففرغت لعبادة الله من یوم الاحد الی آخر الستة الايام لا اشتغل بشیء الا بعبادته تعالی و اقول انه تعالی کما اعتنی بنا فی هذه الايام الستة اترغ الی عبادته فیها و لا امزجها بشغل نفسی فاذا کان یوم السبت اترغ لنفسی و اتحصل لها ما یقوتها فی باقی الاسبوع کما روینا من القاء احدی رجلیه علی الاخری و قوله انا الملک الحدیث و فتح الله لی فی ذلک فقلت له من کان قطب الزمان فی وقتک فقال انا و لا فخرم.)

پیش ۱۲۹. بدو گفتم حضرت آدم این قدر سنّ نداشت. به من گفت: از کدام آدم سخن می‌گویی؟ از آدمی که به تو نزدیک‌تر بود یا از غیر او؟ سپس حدیثی بر من خواند که طبق آن حضرت رسول می‌فرماید که خداوند صد هزار آدم آفرید.» ۱۳۰

و عاقبت، باز در حوالی کعبه بود، در حقیقت، پشت دیوار حنابله، که در آنجا ابن عربی به یقین دریافت که به زیارت ابدال سبعة یا هفت ابدال نایل شده است. «با این هفت ابدال در حریم مکه پشت دیوار حنابله گرد آمدم و دریافتم که اینان در حال رکوع هستند. بر ایشان سلام گفتم و آنان نیز پاسخ دادند و با ایشان سخن گفتم. در عالم وجود بهتر از ایشان ندیدم و کسی را نیافتم که بیش از اینان به خداوند مشغول باشند، قسم به خدا مثل ایشان ندیدم مگر ساقط الرّفرف بن سقیط العرش که در شهر قونیه می‌زیست و اهل ایران بود.» ۱۳۱

۱۲۹. مترجم فارسی لازم به ذکر می‌داند که این گفتار، ناقض این باور کتب مقدسه اعم از قرآن و تورات است که خداوند عالم را در شش روز آفرید و از بنای دنیا بیش از شش هزار سال نمی‌گذرد. اما برخی از متفکران مسلمان این اقوال قرآنی را به رمز دانستند و آن را تاویل می‌کردند و گویا ابن عربی با این آراء آشنایی داشت. برای نمونه‌ای از این بحث بنگرید به مسعودی، مروج الذهب ج ۱، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۴ش، ص ۷۰ و رسائل اخوان الصفا و خلان الوفاء ج ۳، افست مکتب الاعلام اسلامی، قم، ۱۴۰۵ق، ص ۲۴۹ و شیخ احمد احسائی، شرح الفوائد، چاپ سنگی، بی تاریخ و محل طبع، ص ۴۷. گفتنی است به نوعی می‌توان از این بحث به قدمت عالم رسید که متفکران مسلمان با آن آشنایی داشتند و غزالی در تهافت خویش در همین معنا بر فیلسوفان اسلامی طعنه زد و تشنیع کرد. بنگرید به غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه علی اصغر حلبی، نشر زوار، ج ۲، ۱۳۶۳ش.

۱۳۰. فتوحات ج ۳، ص ۵۴۹ و ج ۳، ص ۲۴۸ (متن: لقد ارانی الحق تعالی فیما یراه النائم و انا طائف بالكعبة مع قوم من الناس لا اعرفهم بوجههم فانشدونا تبیین ثبت علی البیت الواحد و مضی عنی الاخر فکان الذی ثبت علیه من ذلک لقد طفنا کما طفتم سنینا/ بهذا البیت طرا اجمعینا. و خرج عنی البیت الاخر فتعجبت من ذلک فقال لی واحد منهم و تسمى لی باسم لا اعرف ذلک الاسم ثم قال لی انا من اجدادک قلت کم لک منذ مت فقال لی بضع و اربعون الف سنة فقلت له فما لآدم هذا القدر من السنین فقال لی عن ای آدم تقول عن هذا الاقرب الیک او عن غیره فتذکرت حدیثا عن رسول الله ان الله خلق مائة الف آدم. م)

۱۳۱. فتوحات ج ۲، ص ۴۵۵-۶ و نیز فتوحات ج ۲، ص ۱۴ و روح القدس، ص ۵۳ و صوفیان اندلسی، ص ۱۴۲-۱۴۱. درباره این سقیط الرّفرف در فصل بعد بیشتر خواهیم گفت. (مترجم

در همه جا این خبر شیوع داشت که به زودی مصائبی هولناک بر دار السلام فرو خواهد آمد، و سلسله‌ای از حوادث عجیب و غریب که این اخیر به سال ۵۹۹ ق روی داد، نوید شروع قرن هفتم هجری رامی داد، قرنی که در آن، مغولان بساط خلافت را بر چیدند. بعد از امراض مسری که به سال ۵۹۸-۵۹۷ ق همه مصر را فرا گرفت و زلزله‌ها، سوریه و فلسطین را لرزاند^{۱۳۲}، به سال ۵۹۹ ق یک پدیده جوی نیز در شرق ظاهر شد. در یمن طوفان خاکستر بر همه کشور وزیدن گرفت و جمله اهالی را به ظلمت کامل فرو برد. در حجاز و عراق مردم به چشم خود دیدند که «نجوم خرد شدند و بر زمین ساقط شدند» و ابو شامه نیز یادداشت کرد که «این واقعه تنها دو بار قبل رخ داده بود، میلاد حضرت محمد و در سال ۲۴۱ ق؛ اما این بار بسی جذاب تر بود.»^{۱۳۳}

ما افزون بر این، استنادات خود ابن عربی را نیز در اختیار داریم که وقایعی را ثبت کرده است که قرن ششم هجری را با چنین حالت غم بار و حزن انگیزی خاتمه بخشید.^{۱۳۴} «یکبار دیدم که همه جا به مدت یک ساعت و شاید بیشتر تاریک شد و

→ فارسی باید بیافزید که ابن عربی به ایرانیان عنایت مخصوصی دارد، این اسم رمزی می تواند نشان از رجال ایرانی در زمان خود وی داشته باشد که البته در آن دوران از عطار و مولانا گرفته تا شمس تبریزی، تعدادشان کم نیست.)^{۱۳۲}. ترجمان، ص ۲۰-۱۹.

^{۱۳۳}. همان، ص ۳۲ و شذرات ج ۴، ص ۳۳۸ و ذهبی کتاب دول الاسلام، ترجمه فرانسوی Negre سال ۱۹۷۹، ص ۱۸۶.

^{۱۳۴}. فتوحات ج ۲، ص ۴۵۰ (متن: رایت مررة طریقه قد بقی ضوئه ساعة وازید من ساعة وانا بالطواف رایته انا و جماعته الطائفین بالكعبة و تعجب الناس من ذلک و ما راینا قط لیلة اکثر منها ذوات اذنان اللیل کله الی ان اصبح حتی کانت تلک الکواکب لکثرتها و تداخل بعضها علی بعض کما یتداخل شرر النار تحول بین ابصارنا و بین رویه الکواکب فقلنا ما هذا الا امر عظیم فبعد قليل وصل الینا ان الیمن ظهر فی حادث وذلک الوقت الذی راینا هذا و جائتهم الرح بتراب شبیه التوتیا کثیر الی ان عم ارضهم و علا علی الارض الی حد المركب و خاف الناس و اظلم علیهم الجو بحیث ان کانوا یمشون فی الطرق فی النهار بالسرج و حال تراکم الغمام بینهم و بین نور الشمس و کانوا یسمعون فی البحر یزیدو یا عظیم وذلک فی سنة ستمائة او تسع و تسعین و خمسمائة الشک منی فانی ما قیدته حین رایته فی هذا المكان الا فی سنة سبع و عشرين و ستمائة و لذلك اصابنی الشک لبعده الوقت لکنه معروف عند الخاص و العام من اهل الحجاز الیمن و راینا فی تلک السنة عجائب کثیرة و فی تلک السنة حل الوباء بالطائف حتی ما بقی ساکن حل بهم من اول رجب الی اول رمضان سنة تسع و

من در آن موقع، در حال طواف بیت بودم و گروهی از طائفان در مقابل کعبه بودند و مردم از این واقعه تعجب کردند و ما آن شب بیش‌تر از هر وقت دیگر، ستاره دنباله‌دار دیدیم چنانکه تا آن موقع چنین چیزی ندیده بودیم و تا صبح این کثرت ستارگان ادامه داشت و بعضی از آنها داخل هم می‌شدند چنانکه شراره‌های آتش در هم تداخل می‌کنند. به خود گفتیم که این چنین امری روی نمی‌دهد مگر آنکه واقعه‌ای بزرگ در پیش روست. بعد از اندکی، خبر از یمن رسید که حادثه‌ای دیگر در همان زمانی که ما آن حادثه را می‌دیدیم، روی داده است و طوفانی به همراه خاک، شبیه به خاکستر وزید و مردم ترسیدند و هوا تاریک شد به طوری که در وسط روز نیاز به چراغ داشتند و ابری میان ایشان و نور خورشید حائل شد و این وقایع در سال ۶۰۰ ق یا ۵۹۹ ق رخ داد و این تردید در ثبت این سنوات، از من است، زیرا آن را در همان موقع که روی داده بود، به قید کتابت درنیاورده بودم، و امروز در این مکان، سال ۶۲۷ ق است و این مطلب میان خاصّ و عامّ از اهالی یمن و حجاز معروف است. در آن سال، عجایب بسیار دیدم از جمله، وبایی دیدم که بر شهر طائف افتاد که کسی را در آنجا باقی نگذاشت و این از اوّل رجب تا اوّل رمضان ماه ۵۹۹ بود ۱۳۵ و طاعونی رخ داد که علامتش روی بدن ظاهر می‌شد و اگر مریض پنج روز طاقت می‌کرد، زنده می‌ماند و چنان شد که اهالی طائف به مکه آمدند و هرچه داشتند و نداشتند، گذاشتند و از آنجا بیرون آمدند.»

→ تسعین و خمسمائة عن تحقیق و کان الطاعون الذی نزل بهم اذا کانت علامته فی ابدانهم ما يتجاوزون خمسة ايام حتی يهلك فمن جاز خمسة ايام لهم يهلك و امتلات مكة باهل الطائف و بقیت دیارهم مفتحة ابوابها و اقمشتهم و دوابهم فی مراعیهم.م)
 ۱۳۵. همان قسم که دیدم ابن عربی یک ماه قبل از این در شهر طائف بود.

۹. عبادم را نصیحت نما

ابن عربی در یک صفحه از کتاب المبشرات^۱ تصدیق می‌کند شبی در مکه با نگاه به سیمای شاگردان و تابعان خویش و بسیاری از اهل تصوّف دچار یاس کامل گشت و احساس کرد که باید آنان را ترک گوید و به گوشه‌ای به اعتکاف نشیند. «زمانی که فهمیدم کسانی که به حقیقت، به طریقت درآمده‌اند، بسیار قلیل و نادرند^۲، شوق را از دست بدم و عزم کردم همّ خود را صرف خویش کنم و مردان سلوک را به سرنوشتشان سپارم.» این وسوسه، ظلمی بر خویشان، اما انسانی بود و با این همه، تسلیم آن نشد. در همان شب مبشره‌ای دید و خود را به روز قیامت و در محضر خداوند مشاهده کرد. «دیدم در محضر خدا ایستاده‌ام، با ترس و لرزی که حضرتش مرا به سبب تفریطم به مجازات کشیده، اما حضرت به من فرمود، مترس! همه آنچه از تو می‌خواهم آن است که بندگانم را نصیحت کنی. بعد از این مکاشفه بود که من به تعلیم مردمان پرداختم و راه و روش طریقت را به آنان نشان دادم و از مهالک و خطرات راه انذار دادم و مخاطب من همگان از جمله فقهاء و فقراء و صوفیان و مومنان عامّی بود.»

۱. کتاب المبشرات، نسخه خطی فاتح افندی، شماره ۵۳۲۲ ص ۹.

۲. مترجم فارسی اعتنای خوانندگان را به این مطلب معطوف می‌سازد که از همان بدو تصوّف، گویا صوفی‌نماها نیز بودند که اعتبار تصوّف را زیر سؤال می‌بردند. برای مثال بنگرید به طعنی که بزرگان صوفی بر این صوفی‌نماها زده‌اند و تا آنجا که مترجم فارسی می‌داند نخستین نشانه‌هایش را می‌توان در منابع زیر دید، ابو نصر سراج: اللمع فی التصوف، نیکلسون، بریل هلند، ۱۹۱۴م. این ماجرا همچنان تا عصر ملاصدرا نیز ادامه داشت، بنگرید به ملاصدرا: عرفان و عارف نمایان، ترجمه کتاب کسر اصنام الجاهلیه، ترجمه محسن بیدار فر، انتشارات الزهراء، چ ۱، ۱۳۶۰ش.

بر طبق حدیث مشهوری که «الدّین بالنصیحة و الموعظة الحسنة»^۳ دین و خدمت به خدا و رسول الهی و اولیاء همانا نصیحت و موعظه به همسایگان خویش است. اما همانطور که ابن عربی در شماری از نوادر آثار خویش تأکید می‌کند، این مهم را وظیفه خویش شمرد و حتی به صورت شدیدتری آن را بیان داشت: «و خداوند به زبان پیامبرش بر من امر کرد با نصایح الهی و نبوی و ولایت الهی، عموم را خطاب کنم و بخصوص مرا بی‌واسطه، در مکه و دمشق مخاطب ساخت و گفت که بندگانم را در مبشراتی که به تو نمایاندم، نصیحت نما و این امر به صورت شدیدتری بر من قرار گرفت.»^۴

مبشره اول می‌باید یک بار در مکه، لااقل به سال ۶۰۰/۱۲۰۴ روی داده باشد، زیرا در اولین سطر از کتاب روح القدس که در همان دوران و همان سال نوشته شده است، ابن عربی به این وظیفه خطیری اشاره می‌کند که خداوند بر دوشش نهاده است. فارغ از این ماجرا که چقدر جزئیات تاریخی این مطلب دقیق است، در خلال این متون، به ابعاد جدیدی از ماموریتی پی می‌بریم که اطمینان بر حصول مقام خاتم الاولیاء است. رسالت وی نه فقط اظهار میراث علوم روحانی است که از حضرت رسول به این وارث علوم ربّانی رسیده بود، زیرا این امانتی است که به سبب ماهیت آن فقط برای خاصان روشن بود، خاصانی که اولیاء نام داشتند، بلکه افزون بر این، و به تعبیر عامیانه‌تر، در تبعیت از رسالت حضرت ختمی مرتبت که برای همه ابناء بشر فرستاده شده بود^۵، او نیز می‌باید به همه موجودات، خواه امیران و فقهاء و خواه عارفان و مومنان عامی نیز هدایت بخشید. ذکر این نکته بسی مهم است که این سرشت جهانی رسالت ابن عربی از چشم اهل تحقیق در غرب مغفول مانده است، اگر چه خود وی به طور بنیادی، آن را عیان ساخته است. اگر چه جنبه‌های روشنی از تعالیم وی

۳. بخاری، ایمان، ۴۲.

۴. فتوحات ج ۱، ص ۶۵۸ و ج ۲، ص ۲۷۳ و دیوان، ص ۳۵۲. (متن: واللّه سبحانه قد امرنی علی لسان نبیه بالنصیحة لله ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم خطابا عاما ثم خاطبني علی الخصوص من غیر واسطة غیر مرة بمكة و دمشق فقال لی انصح عبادی فی مبشرة اريتها فتعین علی الامر اکثر مما تعین علی غیری.م.)
۵. قرآن ۱۵۸/۷.

وجود داشتند و دارند که تنها معطوف به خاصان و برگزیدگان است، اما پیام اصلی وی به جمیع امت و جامعه دینی، خواه به طور مستقیم و خواه از طریق همان خواص، باز می‌گشت. این نکته بی‌تردید به توضیح روایات جدی در سبک و زبان ابن عربی در خلال آثار گوناگونش یاری می‌رساند و نیز البته تشریح می‌سازد که چرا در این دو فرصت، یعنی فرصتی که وی هنوز تنها و در قید حیات بود و فرصت دیگر، در طی نخستین دهه‌های بعد از مرگش، آثارش به این حدّ وسیع منتشر گشت و در میان مردم چنان گسترش یافت که به گفته ذهبی فقهاء و علمای اهل شریعت تنها در آغاز قرن هشتم به ماهیت الحادی تعالیم وی پی بردند.

در تداوم این جنبه وسیع‌تر از رسالتی که این خاتم الاولیاء بر آن اطمینان یافت، اینک به آسانی می‌توان، حکمت ظهور آن تغییراتی را فهمید که ابن عربی در روش معهود خود ایجاد کرد و بر خلاف روش سابقش که در غرب هرگز به قصر سلاطین و دربار آنان قدم نمی‌نهاد و حتی مصاحبان و تابعان خویش را از آن منع می‌کرد، اما اینک، در شرق، به قصر حاکمان و امیران آمد و شد داشت. او بر حسب مفاد احادیث مروی در فوق، به معاشرت با امراء پرداخت و آنان را به نحو جدی به احترام از شریعت تشویق کرد تا از این طریق به فلاح و نجات خود یاری دهند. در عین حال آنان را به رعایت احوال رعیایی می‌خواند که امیران بر ایشان فرمان می‌راندند. این نکته علی‌الظاهر عیان می‌سازد که چگونه باید نحوه معامله ابن عربی را با امیران و شاهان سلجوقی و ایوبی درک نماییم، امیرانی نظیر ملک الظاهر، امیر حلب که به خواهش و اصرار فراوان وی، از گناه خائنی درگذشت یا مانند ملک الاشرف، امیر دمشق، که اجازه روایت آثار خود را به وی بخشود، و یا مانند ملک العزیز امیر بنیاس^۶ که به سبب مرگ وی شعری سرود^۷، یا مانند کیکاوس، سلطان آناتولی که همانقسم که در این فصل خواهیم دید، در درگاه او بسی مقرب شد.

به طور کلی باید ذکر کرد که از سال ۱۲۰۴/۶۰۰ به بعد، می‌توان رشد فزاینده‌ای در فعالیت‌های ابن عربی مشاهده کرد. میان سالیان ۶۰۰ ق تا ۶۱۷ ق وی به کرات در

۶- وی یکی از فرزندان ملک العادل بود و در دمشق به سال ۶۳۰ وفات یافت. بنگرید به ترجمان، ص ۱۶۱.
۷. دیوان، ص ۲۳۸.

مناطق سوریه و فلسطین و آناتولی و مصر و عرق آمد و شد داشت. این رفت و آمدهای پی در پی مانع از وی نشد که بر حجم آثار کثیر خود نیافزاید. بر طبق تحقیقات عثمان اسماعیل یحیی تحت عنوان «مؤلفات ابن عربی تاریخها و تصنیفها» وی در این برهه از زمان بیش از ۵۰ اثر نگاشت.^۸ البته تقریباً بیشتر این آثار، رسائلی موجز و مختصراند که بعضی از آنها کمتر از ده صفحه حجم دارند و به سرعت بسیار نوشته شده‌اند. برای مثال کتاب الیقین در خبرون در بعد از ظهر ۱۴ شوال سال ۶۰۲ ق نوشته شده است.^۹ اگر چه از چشم انداز اصول تعالیم و آموزه‌های وی تعداد صفحات نقشی ندارند، حتی چند سطری که این «اعظم الشیوخ» بر اوراق می‌نگاشت خود، منبعی اصیل به شمار می‌رفت – ولو غیر مستقیم و تلویحی – شامل نظرات اساسی وی می‌گشت که بر منظومه فکری وی غالب بود. لذا خواننده ساعی و کوشای فتوحات نیاز به آن دارد که بداند این آراء و افکار با این دقت از جزئیات از کجا اقتباس شده است. این موضوع برای مثال در مورد کتاب الالف و کتاب الباء و کتاب المیم صادق است که فقط سه نمونه از این دست آثار به شمار می‌آیند^{۱۰}: در اینجا فقط علم الحروف با تلویحات مابعدالطبیعی هر یک در معدودی صفحات مختصر مطرح شده است. از رسائل بسیار مهمی که ابن عربی در این دوره تدوین کرد، باید به نحو خاص به سه مورد اشاره کرد: کتاب جواب حکیم ترمذی، کتاب التجلیات و کتاب التَّنْزِلات الموصلیة. نخستین این سه مورد، در اصل، پاسخ‌های ابن عربی به حکیم ترمذی است^{۱۱} و با مدعی حوزه ولایت به مشاجره می‌نشیند، ابن عربی بعدها با جزئیات بیشتر و شرح و بسط آوفر، این مطلب را در فصل ۷۳ از فتوحات به تفصیل نقل می‌کند. از آنگاه، کتاب التجلیات را باید یاد آورد^{۱۲}. شرح ابن سودکین بر این اثر،

۸. بنگرید به فهرست تاریخی آثار ابن عربی نوشته عثمان اسماعیل یحیی، تاریخ المؤلفات، ص ۱۳۰۶ به بعد.
۹. همان، شماره ۸۳۴.

۱۰. کتاب الالف و کتاب المیم در مجموعه رسائل حیدرآباد دکن منتشر شده است و کتاب الباء نیز به طور مستقل در قاهره ۱۹۵۴م چاپ شده است.

۱۱. همان، ۱۷۷.

۱۲. منتشر شده در مجموعه رسائل حیدرآباد، و نیز عثمان اسماعیل یحیی نسخه منقحی از آن را با

فهم و کشف اسرار و رموز نهفته در اثر را آسان تر می سازد که در اصل، شامل دروس شفاهی ابن عربی است که بر این شاگرد ممتاز خود املاء کرده است. کتاب التَّجَلِّیَّات شامل دو مضمون اساسی در رشته تفکرات ابن عربی است که شاید بتوان آن را قلب تعالیم ابن عربی نامید: نخست، مضمون توحید، سرّ توحید بی شائبه ثنویت، و دو دیگر، تجلیات که بُنیانِ صدور کثرات یا کثرت موجودات را در مَعِیَّتِ وحدت حقیقی مدلل می سازد با آنکه وجود واحد موافق با کثرات نیست زیرا تنها مَظَاهِرِ بنفسه لنفسه وی اند. متن در غایت ایجاز و الغاز است و نوشته ای پارادوکسیال یا ذو جَنَبَیْن است. ابن سودکین به ما فاش می گوید که این اثر خواننده را به گمراهی و تباهی می کشاند، حتی اگر گمان برد که یارِ با وفاست (من کنت اذنه خلیلاً).^{۱۳} این اثر در عین حال نوعی مکاشفه روحانی در هیأت مفاوضه شیخ الاکبر با صنادید اهل تصوّف در گذشته های دور نیز هست، نظیر جنید، سهل تُستری، حلاج و ذوالنون مصری. به آسانی نمی توان از سبک تغزلی و تخصّصی ادبی این اثر چشم پوشید. مع هذا ابن عربی شخصاً اظهار می دارد که این معنا در حَضْرَةُ الحَقِیْقَةِ به شرح در می آید و این ملاقات ها با رجالِ مشایخ صوفیان در عالم محسوسی رخ می دهد که وی بی کم و کاست، شرح و بیان کرده است.^{۱۴} به همین نحو، ابن عربی در کتاب التَّنَزُّلات الموصِلیَّة خویش^{۱۵} و در مقدمه آن توضیح می دهد این اثر را به سبک رمزی و مملوّ از سرّ و راز نوشته است تا کیدِ علمای رسوم یا ظاهر بینان دینی را عقیم سازد. بر طبق گفته خود ابن عربی این متن شامل ۵۴ فصل است، اما عجباً که حاجی خلیفه ۵۵ فصل را یاد می کند و عثمان یحیی نیز ۵۳ فصل!!^{۱۶} از فصل نهم به بعد و ذکر مقدمات، کتاب به نحو باطنی و سرّی در عبارات گوناگونی بر سبک مناجات و دعا به ذکر افلاک می پردازد که هر یک

→ شرح ابن سودکین در مجله المشرق، ۶۷-۱۹۶۶ منتشر کرد. (مترجم فارسی باید بیافزاید که بر اساس همین تصحیح بار دیگر عثمان یحیی آن را به طور مفصل در ایران چاپ کرد: ابن عربی، التجلیات، به اهتمام عثمان اسماعیل یحیی، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۳ ش.).

۱۳. کتاب التجلیات، المشرق، ۱۹۶۶، ج ۱، ص ۱۰۲.

۱۴. همان، ص ۱۱۲.

۱۵. منشور شده در ذیل لطائف الاسرار، قاهره، ۱۹۶۱ م.

۱۶. عثمان یحیی، شماره ۷۶۲.

اختصاص به یکی از انبیاء دارد. در میان آثار ابن عربی، این اثر به طور قطع، در شأن آنانی است که ذات آنان «مُلَهَّم» به امدادات غیبی و ربّانی است. بسی از صفحات آن (خصوصاً فصول ۴۶ تا ۵۴) یادآور کتاب الاسری است که به معراج خود ابن عربی اشاره دارد. ابن عربی با اعتماد بر رسالت خویش در هدایت نفوس انسانی، حلقه‌ای از مریدان و تابعان و شاگردان خویش را تشکیل داد، و این مهم را می‌توان در خلال اجازه‌هایی که در سماع آثار خویش صادر کرده است، به وضوح دید. سماع — که در لغت به معنای شنیدن است — یکی از روش‌های مرسوم و رایج نقل و تعلیم معارف در اسلام است.^{۱۷} این روش بی شک صورت قرائت تخصصی متونی را اعلام می‌دارد که در پایان هر اثری یا در خاتمه یکی از فصول اثر، اجراء می‌شد و حتی گاهی شامل نام نفوسی می‌گشت که در حین قرائت حاضر بودند — خواه خود نویسنده این کار را می‌کرد^{۱۸} یا آنکه دیگری — و گاهی حتی تاریخ و مکان این مطالعه و قرائت نیز به دست داده می‌شد. در مورد نویسنده پُرکاری نظیر ابن عربی این سماع‌ها یا اجازه‌های روایت ارزش وفیر و والایی دارند زیرا از سویی ما را قادر می‌سازند که با دقت فوق‌العاده‌ای تاریخ و مکان و نوع حرکات ابن عربی را تعیین نماییم و از سوی دیگر، طرحی را ارائه می‌کنند که — هر چقدر هم ناقص باشد — که در آن می‌توان دریافت چه شاگردان و تابعانی در اطراف وی جمع بودند.

در این مورد باید به یاد داشت از کنار هم قرار دادن این مُستمعان و کسانی که اجازه دریافت کرده‌اند، در طی دوره اقامت در منطقه سوریه، از سال ۶۱۷ ق تا ۶۳۸ ق می‌توانیم به خوبی دریابیم، چنانکه بعدها بیشتر نظر خواهیم افکند، که به بیش از ۵۰ نفر مستمع در این اسناد اجازه روایت، اشاره شده است که در خلال دوران اسفار ابن عربی، میان سالهای ۶۰۰ ق تا ۶۱۷ ق جمع بودند و در کتب تذکرها و طبقات رجال، شرح حالشان آمده است. البته در اینجا ظاهراً دو استثناء می‌توان یافت:

۱۷. بنگرید به وجدی، *la transmission du savoir en Islam* ویرایش کوتار، لندن، ۱۹۸۳ م.

۱۸. در مورد اجازه نامه‌ها یا سماع‌های ابن عربی باید به عثمان یحیی در المؤلفات رجوع کرد که با خود نویسنده در اکثری از آنها حاضر بوده است مگر استثنائاتی که ابن سودکین بعد از مرگ شیخ به آنها اشاره کرده است.

ابن سُکینه (۶۰۷/۱۲۱۰ وفات) و اسماعیل بن محمد بن یوسف العبّادی. ابن سُکینه همانقسم که از اسمش پیداست، و با استناد به اجازه نامه مورّخ ۶۰۱ ق، یک محدّث و صوفی مشهور بغدادی بود^{۱۹} که بر طبق گفته ابو شامه بنا به خواهش ابن الجوزی بر فرزند وی خرّقه پوشاند.^{۲۰} ابن عربی از اجازه خویش به ابن سُکینه اظهار می دارد که «اخذتُ عنه و اخذه عنی».^{۲۱} بی تردید وی اشاره به احادیثی می کند که از این مرد، فرا گرفته است. به همین نحو، اسماعیل بن محمد یوسف العبّادی به خاندانی تعلّق داشت که اصالتاً به اندلس منسوب بود، اما وی به سوریه نقل مکان کرد و از سال ۵۷۰ ق به بعد، در آنجا می زیست. بر طبق گفته صفّدی (۷۶۴/۱۳۶۲ وفات) وی به امامت مسجد الصّخره در اورشلیم رسید و در همینجا به سال ۶۵۶/۱۲۵۹ وفات یافت.^{۲۲} به هر حال، ما وی را نه در فلسطین بلکه در آناتولی می یابیم که در معیت ابن عربی ظاهر می شود. وی به سال ۶۱۳ ق اجازه روایت تاج الرّسائل را در ملطیه اخذ کرد^{۲۳} و در سال ۶۱۵ ق اجازه روایت روح القدس را به دست آورد.^{۲۴}

اما در مورد بقیه مستمعان اجازه روایت که ذکرشان در مجموعه های طبقات نیامده است، تنها به لطف انسایشان می توانیم اندکی اطلاعات به چنگ آوریم ولی هویت آنها همچنان مبهم باقی می ماند. برای مثال نیمی از ایشان اندلسی هستند، اما هرگز نمی توان فهمید که آیا اینان فقط، زوّار و مسافرانی بودند که از اندلس به شرق از اینجا عبور می کردند یا آنکه مهاجرانی به شمار می آیند که از مدّت ها قبل به هیأت جمعی در این منطقه از ممالک اسلامی سکونت اختیار کردند. از سوی دیگر بر حسب صدفه، یکی از ایشان را می شناسیم و او موسی بن محمد القَبّاب القرطبی است^{۲۵} که

۱۹. تاریخ المؤلفات، سماع شماره ۱.

۲۰. ترجمان، ص ۷۰ که در اینجا ابوشامه گزارش می کند ابن دویبتی (۶۳۷/۱۲۳۹) گفته است ابن سکین در زمرة ابدال بود. (بنگرید به شذرات، ج ۵، ص ۲۵).

۲۱. اجازه ص ۱۷۷ و نیز فتوحات ج ۴، ص ۵۲۹ و کتاب الابدال، قاهره، ۱۹۶۹ م، ص ۱۷۲.

۲۲. وفيات، ج ۹، ص ۲۱۱۲-۲۱۱۳. تاریخ المؤلفات، سماع ۲.

۲۴. تاریخ المؤلفات، سماع ۶۳۹ ابن عربی در فتوحات ج ۳، ص ۴۹ به وی اشاره می کند.

۲۵. مؤلفات، ۶۳۹، سماع ۴ و نیز بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۶۰۳ و ج ۲، ص ۲۶۲ و نیز ج ۴، ص ۹۶ و ۵۲۹.

شاگرد ابن حرزهم بود و او حافظ حَرَمُ اللّٰه در مکه معظمه بود و بر طبق گفته ابن عربی از خوردن غذا در مسجد بسیار زود عصبانی می‌شد. «روزی نزد موسی بن محمد القَبَّاب در مناره نزدیک حرم در مکه و در نزدیکی باب الحَزْوَرة بودم و وی اذان می‌گفت و طعامی نزدش بود و از بوی آن در عذاب بود. در خبر نبوی شنیدم که ملائکه از آنچه بنی آدم عذاب می‌برند، در رنج‌اند و به همین سبب نباید با بوی بد پیاز و سیر و غیره به مسجد نزدیک شد. خسبیدم با این نیت که فردا به وی باز گویم که به پاس حرمت ملائکه آن غذا از آنجا بر دارد. خدای را در عالم خواب دیدم که می‌فرمود به او از طعام چیزی مگوزیرا نزد ما نیز همان قسم است که نزد شماست. چون صبح دمید بر حسب عادت خویش به نزد ما آمد و من مطلب خواب خویش را به وی باز گفتم. شروع به گریستن کرد و سجده شکر نمود و از آنگاه گفت: ای سید من، با این وصف، ادب با شرع رواست. لذا از مسجد دور نمود. رحمت خدا بر وی باد.»^{۲۶}

مطابق مرسوم، سایر مستمعان اهالی خود شهر بودند، یا به هر حال بومی بودند و در حین مطالعه و قرائت فصولی از کتاب حاضر می‌شدند. لذا سماع‌ها در شهر موصل، شامل چندین نفر است که نسب موصلی داشتند، مثلاً احمد بن مسعود المقرّی الموصلی: نام وی در روح‌القدس مورّخ سال ۶۰۰ ق در شهر موصل، نیز آمده است^{۲۷} و ابن عربی در مواردی از کتاب محاضرة الابرار خویش در خصوص احادیث و اخباری که از وی اخذ کرده است، یاد می‌کند.^{۲۸} بر حسب برخی از سماع‌ها برای

۲۶. فتوحات ج ۱، ص ۶۰۳ (متن: کنت عند موسی بن محمد القباب بالمنارة بحرم مکه بیاب الحزورة و کان يؤذن به و کان له طعام یتاذی برائحه کل من شمه و سمعت فی الخبر النبوی ان الملائكة تتاذی مما یتاذی منه بنو آدم و نهی ان تقرب المسجد لاجل الملائكة فرایت الحق تعالی فی المنام فقل لی عز و جل لا تقل له عن الطعام فان رائحته عندنا ما هی مثل ما هی عندکم فلما اصبح جاء علی عادته الینها فاخبرته بما جرى فبکی و سجد لله شکراً ثم قال لی یا سیدی و مع هذا فالادب مع الشرع اولی فازاله من المسجد رحمه الله.م)

۲۷. مؤلفات، ص ۶۳۹ و سماع ۷.

۲۸. محاضرة، ج ۱، ص ۲۳۷ و ج ۲، ص ۲۴۰ و ۲۵۹ و نیز بنگرید به فتوحات ج ۴، ص ۴۹۰ که در آنجا احمد الموصلی به وی مکاشفه‌ای را شرح می‌دهد که در آن، وی از حضرت رسول به نقل تحریم شطرنج و غناء و غیره می‌پردازد.

اجازة قرائت فصولی از فتوحات به دو دختر امّ دلال اشاره می‌کند که مورّخ به سال ۶۳۶ ق در دمشق و ۶۳۷ ق است.^{۲۹}

در مجموع، به نظر می‌آید که تعلّق خاطر به سفر، این عواقب را داشت که در سماع‌های میان سالیان ۶۰۰ ق تا ۶۱۷ ق نام بسیاری از ایشان که ابن عربی را ملاقات کرده‌اند، ذکر نشده است و یا آنکه ارتجالاً در زمانی معین، شیخ الاکبر را دیده‌اند، بسیاری از ایشان همان مسافرانی بودند که در امتداد مسیر خویش، از جایی که ابن عربی می‌زیست، می‌گذشتند و برخی نیز همان بومیانی بودند که محضر شیخ را غنیمت می‌شمردند که اینک در شهر ایشان اقامت گزیده است و می‌توانند از تعالیمش بهره‌وافر برند. ذکر این مطلب جالب است که به دلایل بین و روشن، در خلال این مسافرت‌های روبه‌افزایش، نام اغلب اهل سماع، تنها یک بار ذکر می‌شود اما از سال ۶۱۷ ق به بعد، یعنی از زمانی که ابن عربی در سوریه رحلت اقامت افکند، جمعی خاص و معلوم، از این طیف اهل سماع، گردش تشکّل یافتند. البته چند استثنای عجیب و غریب را می‌توان دید که بر حسب اطاعت فرمان، به خدمت رفتند. البته در این میان باید بدرالحبشی را هم یاد داشت که به مدت طولانی مصاحب و خادم شیخ بود و بر این جماعت باید اسماعیل بن سودکین را نیز افزود^{۳۰}: اسم وی از این پس در کلیه سماع‌ها یا اجازة روایت‌های صادره در این برهه از زمان دیده می‌شود. وی از شیخ الاکبر در قاهره و به سال ۶۰۳/۱۲۰۹ اجازة روایت و سماع کتاب روح القدس را اخذ کرد.^{۳۱} همو به سال ۶۱۱/۱۲۱۴ در حلب ابن عربی را واداشت تا بر ترجمان الاشواق خود شرحی بنگارد^{۳۲} یعنی همان مجموعه اشعار جذبی که یک فقیه ظاهریین آن را الحادی و کفرآمیز خوانده بود. سماع کتاب وسائل السائل – رساله‌ای

۲۹. مؤلفات ۱۳۵ و سماع ۲۱ و ۲۹ و ۳۴ و ۳۸ و ۴۴.

۳۰. در مورد اسماعیل بن سودکین بنگرید به شذرات، ج ۵، ص ۲۲۳ و ابن الصابونی (۶۸۰/۱۲۸۳)، تکمله، اکمل الاکمل، بغداد، ۱۹۵۷ م، ص ۴-۷۳، کحاله، معجم المؤلفین، ج ۲، ص ۲۷۱.

۳۱. بنگرید به عثمان یحیی، مؤلفات، سماع ۹، ص ۶۳۹.

۳۲. خواهش وی بار دیگر توسط بدرالحبشی تکرار شد، بنگرید به ذخائر الاعلاق، قاهره، ۱۹۶۸.

مختصر و موجز که ابن عربی در آن به دقت جواب شیخ و معلّم خویش را می‌دهد، آن هم به شکل سرّی و رمزی در قالب اندرز و نصیحت – به انضمام سماع برخی از ابیات مندرج در دیوان ابن عربی که بر اسماعیل مزبور نیز املاء شد^{۳۳} و هر دو مطلب فوق، ثابت می‌کنند که شیخ الاکبر بر وی تأثیری شگرف گذاشت و البته در مفاهیم عقلانی و مباحثات فکری، هر دو تشریک مساعی داشتند. با مرگ ابن عربی در سال ۶۳۸/۱۲۴۰ این تشریک مساعی به پایان خویش نرسید، بلکه فارغ از همه شاگردان ابن عربی، این اسماعیل ابن سودکین بود که به صدور اجازه سماع فتوحات ادامه داد.^{۳۴} در عین حال ما به اسماعیل بن سودکین، بابت شروحاتی چند که بر آثار ابن عربی نوشته است، بالاخص شرح عمیق وی بر کتاب التّجلیات، مدیونیم.^{۳۵} البته باید در اینجا تأکید کرد که سوای قدرت نویسندگی خاصّ ابن سودکین، باید وی را شاگرد ممتاز ابن عربی دانست که اجازه روایت و شرح آثار و تعالیم ابن عربی را نیز به طور مکتوب حاصل کرده بود.

مورد دیگر، حضور دو مستمع مهم است که باید به یاد داشت: محمّد بن سعد الدین بن بَرَنگوش بن قَمَر الدَّمشقی (معروف به ابن قمر) و اسحاق بن یوسف الرُّومی. نخستین این دو، به احتمال زیاد، اهل دمشق است و مصاحبت وی با ابن عربی در حوالی سال ۶۱۵/۱۲۱۸ آغاز شد. این زمانی است که نام وی برای اولین بار در اجازه سماع کتاب روح القدس در ملطیه به چشم می‌خورد.^{۳۶} وی می‌باید از آناتولی در

۳۳. دیوان، ص ۱۹۱-۱۸۱ و نیز فتوحات ج ۱، ص ۶۸۱ که در اینجا ابن عربی وی را العارف الولد العزیز می‌نامد. ما نیز باید به خاطر داشته باشیم ابن عربی، مخصوص اسماعیل رساله‌ای تحت عنوان جواب سؤال اسماعیل بن سودکین نوشت و این اثر در مجموعه رسائل حیدرآباد دکن، ۱۹۴۸ چاپ شده است و میخائل والسن در *etudes traditionnelles* سال ۱۹۵۲، ص ۸-۱۸۲ ترجمه و منتشر کرد. ۳۴. هثمان یحیی، ص ۱۳۵.

۳۵. کتاب التّجلیات (عثمان یحیی، ص ۷۳۸) در مجموعه حیدرآباد دکن، منتشر شده است و همراه با شرح ارزشمند ابن سودکین در المشرق، سال ۱۹۶۷-۱۹۶۸ نیز دوباره چاپ شد. ابن سودکین در عین حال شرحی بر کتاب مشاهد الاسرار (تاریخ مؤلفات، ص ۴۳۲) و کتاب الاسری (مؤلفات، ص ۳۱۲) شرحی نگاشت و نیز برای کتاب مفقود الاثر لواقع الانوار ابن عربی نیز شرحی تدوین کرد. (مؤلفات، ص ۶۳۸). ۳۶. مؤلفات، ص ۶۳۹ و سماع ۳.

مصاحبت ابن عربی بوده و به سوره بازگشته باشد زیرا بار دیگر در اجازه سماع اثری که در حوالی سال ۶۱۷ ق^{۳۷} و ۶۱۸ ق^{۳۸} صادر شده است، در حلب دیده می شود و در سال ۶۳۰ ق^{۳۹} و ۶۳۳ ق^{۴۰} نیز در دمشق فرا چشم می آید. خلاصه آنکه اسم این شاگرد ساعی و کوشا در ۳۵ مورد از اجازه سماع ها دیده می شود که ۲۷ مورد از آنها مربوط به روایت از فتوحات مکیه است. چنین حضوری ابداً حیرت آور نیست، اگر توجّه داشته باشیم که ابن قمر، فرزندخوانده ابن عربی نیز به شمار می آمد. این مطلب را ما از یک فقره مختصر از کتابی که هنوز به حلیه طبع آراسته نشده است، در می یابیم که نامش نتایج الاذکار است و در آنجا ابن عربی از وی تحت عنوان «سهری» یاد می کند و مؤکد می دارد که در ۲۵ شعبان سال ۶۳۱ ق این مرد به مقامی عظیم نایل گشت.^{۴۱}

اما در مورد دومین نفر، یعنی مجدالدین اسحاق بن یوسف الرومی اصلاً گزافه گویی نخواهد بود اگر بگوییم که ملاقات وی با شیخ الاکبر – همانقسم که پیشتر ملحوظ افتاد، ابن عربی در طیّ یک مبشره یا یک مکاشفه الهی در حوالی سال ۵۸۹ ق در شهر جزیره الخضراء به این ملاقات بشارت داده شده بود – واقعه سترگ و عظیم و حادثه ای دوران ساز در تکوین تاریخ تصوّف ایرانی، خواه شیعی و خواه غیر شیعی به شمار می آید. دقیق تر این است که این مجدالدین، پدر صدرالدین قونوی است که قونوی، شاگرد اخصّ و شهیر ابن عربی است که نقشی ممتاز و اساسی در بسط آراء و افکار و تعالیم ابن عربی و مکتب وی در شرق جهان اسلامی ایفاء کرد. به عبارت دیگر دوستی و خویشی میان مجدالدین و ابن عربی، اوّلی از ایران و دومی از اندلس، که در مکه آغاز شد، منتج به نتایج بسیار گشت و معنایی بس عمیق را پدید آورد. ظاهراً تنها منبعی که اندک اطلاعاتی درباره مجدالدین اسحاق الرومی به دست

۳۷. مؤلفات، ص ۷۰ سماع ۱. ۳۸. مؤلفات، ص ۴۱۲ و سماع ۱.

۳۹. مؤلفات ص ۴۸۴ سماع ۱.

۴۰. مؤلفات ص ۶۷ و سماع ۲. مؤلفات ۴۱۴ سماع ۳. سماع ۲۷ و برای فتوحات و مؤلفات ۷۳۶ سماع ۳ و مؤلفات ۱۲۵.

۴۱. کتاب نتایج الاذکار، نسخه فاتح افندی، شماره ۵۳۳۲، ورق ۵۴ ب. ۵۵ ب.

می‌دهد، تاریخ ابن بی‌بی است که در شرح احوال و روزگار امیران سلجوقی در منطقه روم نوشته است و نام آن الاوامر العلائیه فی الامور العلائیه است و بخش نخست این اثر در حوالی سال ۶۸۰/۱۲۸۱ خاتمه یافت و کامل شد.^{۴۲} از معدود صفحاتی که به مجدالدین ارجاع می‌دهد، دو نتیجه عام پدید می‌آید. نخست آنکه معاصران مجدالدین ظاهراً وی را مردی در غایت زهد و ورع می‌دانستند که مقتدای روحانی بود. دست کم این است ابن بی‌بی او را «رأس الزُّهاد» و «شَرَفُ الْاَوْتاد» می‌نامد که اوتاد جمع وتد است و یکی از عالی‌ترین مقامات روحانی در سلسله طبقات اولیاء است. افزون بر این شهادت خود خلیفه الناصر نیز هست که در طی نامه‌ای خطاب به کیکاوس سلجوقی از وی نام می‌برد و او را «عُمْدَةُ الْعَارِفِينَ» می‌نامد.^{۴۳} دوم آنکه مورد اخیر الذکر، مجدالدین را چونان یک مقام بلندپایه دربار سلجوقی در منطقه آناتولی به تصویر می‌کشد که شخصی مقرب در بارگاه کیخسرو و جانشین وی کیکاوس بوده است. برای مثال از یک فقره از متن فوق در می‌یابیم که سلطان کیخسرو بعد از عزیمت مجدالدین که به دلایل سیاسی^{۴۴} از سوریه عزیمت کرده بود، شعری می‌نگارد و از وی می‌خواهد تا به وطن مالوف خویش باز گردد و البته وقتی به ملطیه رسید به استقبال سلطانی مفتخر گشت.^{۴۵} مورّخ مزبور گزارش خویش را با این مطلب به پایان می‌برد که دوستی میان شاه و مجدالدین را با مقام حلاج و مقصود وی، در خلال این شعر مقایسه می‌کند: «انا من اهوی و من اهوی انا».^{۴۶} به هر حال برای درک این اطلاعات خاص بیشتر که ناظر به نقشی است که پدر صدرالدین قونوی در حیات

۴۲. دایرة المعارف، ویرایش ۲، ابن بی‌بی: من به نسخه الاوامر که در آنکارا به سال ۱۹۵۶ چاپ شد رجوع کردم. فقراتی که به پدر قونوی ارجاع می‌دهد ص ۳-۹۱ و ۵۸-۱۵۵ است.
۴۳. الاوامر، ص ۱۵۷.

۴۴. ابن بی‌بی تأکید می‌کند که مجدالدین بلاد الروم را در دورانی ترک گفت که امیر کیخسرو با مشکلاتی چند دست به گریبان بود، کیخسرو بر پدر خود به سال ۵۸۸/۱۱۹۲ فائق آمد اما رسماً امارت وی بعد از مرگ رکن‌الدین به سال ۶۰۰/۱۲۰۴ به امارت نشست. (دایرة المعارف ذیل کیخسرو)
۴۵. الاوامر، ص ۳-۹۱.

۴۶. همان پیشین، به عبارت دیگر مجدالدین و کیخسرو به یکدیگر بسیار نزدیک بودند چنانکه اشعار فوق الذکر قربیت حلاج را به درگاه خداوند توصیف می‌نماید.

سیاسی سلجوقیان ایفاء کرد، باید به بخشی از کتاب الاوامر رجوع نماییم که به ذکر جزئیات حکومت کیکاوس می‌پردازد: منظور ورقی است که در عین حال، سندی ارزشمند، برای پژوهش در فتوت ناصری به شماری می‌آید زیرا ماهیتاً دربارهٔ این موضوع است. در این ورق مورّخ ما به خوبی فاش می‌سازد که چسان بعد از آنکه سلطان کیکاوس پیروزی خود را بر امپراطور طرابوزون در سینوپ Sinop (۶۱۱/۱۲۱۴) محرز کرد، وی مأموری به بغداد گسیل داشت تا مفتخر به طریقتِ فتوت از جانب خلیفه ناصرالدین گردد.^{۴۷} از میان تمامی مقامات عالی‌رتبهٔ حاضر در دربار سلطان، این فقط مجدالدین بود که سلطان وی را برگزید تا این مأموریتِ سیاسی مهمّ را با حُسن تدبیر به انجام بَرَد. ناصر که همیشه مشتاقِ بسطِ سلسلهٔ فتوت خویش و ایجاد شعبهٔ فرقهٔ مزبور در ممالک گوناگون بود، با کمالِ میل، تقاضای کیکاوس را اجابت کرد و خرقة فتوت را به دست مجدالدین سپرد و او را همراه نامه‌ای به نام کتاب الفتوت مراجعت داد. ابن عربی بعد از نقل متن نامه، اطلاعات زیر را نیز بر آن می‌افزاید. سلطان کیکاوس به پاس زحمات مجدالدین و تلاش مجدانهٔ وی در انجام این رسالت، او را معتمد خویش ساخت و مسئول تشرّف آنانی کرد که وی تشخیص می‌دهد ارزش حصول این مقام را دارند و البته بعد از مرگ مجدالدین، این وظیفه را بر عهدهٔ فرزند وی، محمد گذاشت که همانا صدرالدین قونوی باشد.

مجدالدین در سال ۶۰۰/۱۲۰۴ با شیخ الاکبر آشنایی یافت، یعنی همان زمان که ابن عربی در بیت الله الحرام اقامت داشت.^{۴۸} باید بیافزاییم که این اقامت مجدالدین در حجاز به احتمال زیاد در خاتمهٔ دورانِ تبعیدِ سیاسی وی صورت گرفته است؛ زیرا این تنها از سال ۶۰۱-۶۰۰ ق به بعد است که بعد از مرگ رکن‌الدین، امارت و حکومت

۴۷. کتاب الاوامر، ص ۱۵۵-۱۵۸ باید ذکر کرد که در شرح حال ابن عربی و تاریخ آن، در این خصوص یک ناهمگونی وجود دارد زیرا در خاتمه این ورقه وی اظهار می‌دارد که مأمور سیاسی مزبور به سال ۶۰۸ ق به بغداد فرستاده شد و حال آنکه نبرد سینوپ تنها در سال ۶۱۱/۱۲۱۴ در گرفت. (بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، آناتولی).

۴۸. ما این مطلب را از متن سماع ۱ از تاج الرسائل (مؤلفات ص ۷۳۶) که تاریخ آن ۲۴ ذوالقعدة سال ۶۰۰ است و از سماع ۴ از روح القدس (مؤلفات، ص ۶۳۹) که آن نیز مورخ سال ۶۰۰ است، در می‌یابیم.

واقعی کیخسرو بر بلاد الروم آغاز می‌شود و این به طور قطع، دوره‌ای بوده است که وی همان نامه مشهور را به سوی مجدالدین فرستاد و خواست تا بار دیگر به آناتولی بازگردد.^{۴۹} بدیهی است که مجدالدین با پذیرفتن این دعوت نامه، از ابن عربی خواست تا همراه وی به بلاد الروم سفر نماید. اینان از حجاز به سوی عراق رفتند و در مصاحبت یکدیگر به سال ۶۰۱ ق وارد اینجا شدند و برای اولین بار در بغداد^{۵۰} و از آن پس، در موصل^{۵۱} اقامت کردند. اگر چه از این زمان به بعد، ما هیچ یادی از مجدالدین در سماع‌های ابن عربی و دیگر آثار وی نمی‌یابیم، اما بر حسب صدفه، از این با خبریم که ابن عربی در حوالی سال ۶۰۲/۱۲۰۵ در قونیه رحل اقامت افکند و شماری از رسائل خویش از جمله رسالة الأتوار را در اینجا نگاشت.^{۵۲} پدر صدرالدین قونوی به سبب منصب و مقام خود و اطاعت از فرامین امرای سلجوقی از همراهی با ابن عربی باز ماند، اما ابن عربی بلافاصله آسیای صغیر را در ادامه اسفار خویش ترک کرد. معهذ این عربی در تداوم سفرهایش، بار دیگر به آناتولی بازگشت، نخست در سال ۶۰۸-۹ ق^{۵۳} و بار دیگر چند سال بعد، یعنی در سال ۶۱۲ ق، اگر چه در یک مورد نادر، وی تا سال ۶۱۵ ق حداقل و به احتمال بسیار حتی تا سال ۶۱۸ ق در آنجا ماند.^{۵۴} به نظر می‌آید دو دلیل عمده وجود دارد که توضیح می‌دهد که چرا ابن عربی نسبتاً به این اقامت طولانی در آناتولی دست یازید: دوستی عمیق وی با امیر کیکاوس، و وظایف جدیدش در این منطقه. همه چیز ظاهراً به این سو متمایل است که

۴۹. دائرة المعارف ویرایش ۲، ذیل کیخسرو. ۵۰. مؤلفات، ۶۳۹ سماع ۵.

۵۱. مؤلفات، ص ۶۳۹ سماع ۷.

۵۲. مؤلفات، ص ۳۳۲۸ و ۷۰ و نیز کتاب الامر ترجمه آسین پالاسیوس در Islamic cristianizado ص ۳۱۰ که در اینجا ابن عربی ملاقات خود را با شیخ اوحدالدین کرمانی در سال ۶۰۲ ق در قونیه شرح می‌دهد.

۵۳. این را می‌توان در خلال ورقی از فتوحات ج ۴، ص ۵۴۷ استنتاج کرد که ابن عربی به مکاتبه خود با کیکاوس اشاره می‌کند اما غیرممکن است در این خصوص به قطعیت دست یافت.

۵۴. شماری از سماع‌ها در سال ۶۱۲ و ۶۱۳ و ۶۱۴ و ۶۱۵ صادر شده است که ابن عربی در ملطیه بود، بنگرید به جدول گاه‌شمار مندرج در ضمیمه ۱. ما بر حسب اتفاق می‌دانیم که وی به تکفین و تدفین حبشی که در ملطیه به سال ۶۱۸-۶۱۷ وفات یافت، کوشید. بنگرید به درة الفاخره، در صوفیان اندلسی، ص ۹-۱۵۸.

بعد از مرگ مجدالدین، ابن عربی با بیوه وی ازدواج کرد، که همانا مادر صدرالدین قونوی باشد که در آن روزگاران نوجوان یا در ابتدای جوانی بوده است. به هر حال تذکره‌نویسان ایرانی و عربی این قضیه را به همین گونه ثبت و ضبط کردند. اما باید به خاطر داشت که هیچ سند و منبع خاصی نه در آثار ابن عربی و یا حتی در آثار خود صدرالدین قونوی و حتی آثار شاگردِ بلافصل وی یعنی جندی وجود ندارد که به این مطلب اشاره کند. از سوی دیگر این ازدواج در مناقبِ اَوْحَدُالدین کرمانی ذکر شده است که متن فارسی آن بر طبق گفته مصحح آن یعنی استاد بدیع الزمان فروزانفر در قرن هفتم هجری نوشته شده است^{۵۵}، یعنی زمانی است که هنوز صدرالدین در قید حیات بوده (وفات صدرالدین در ۶۷۳/۱۲۷۴ بود) و یا حتی اندکی بعد از مرگ وی بوده است. نویسندۀ گمنام اثر ازدواج مزبور را در قالب کلمات زیر وصف می‌کند: «محبی الدین ابن العربی در مصر می‌باشد^{۵۶} چون وصول خدمت شیخ را استماع می‌کند به خدمت شیخ می‌آید و مقدم خدمت شیخ را معزز و مکرم می‌دارند و تردد و ملازمت همدیگر می‌کنند و در آن وقت می‌باشد که والدۀ شیخ صدرالدین رارضی الله عنه که زن استاد السلاطین مجدالدین اسحاق بوده می‌باشد در حبالۀ نکاح خود آورده می‌باشد و شیخ صدرالدین در خدمتش ملازم می‌باشد...»^{۵۷} ما سه منبع دیگر در اختیار داریم که به این ازدواج اشاره کرده‌اند، مناقب العارفین قاری البغدادی^{۵۸}، دیگری نقل قولی است از یافعی که نویسندۀ یمنی است که ۱۳۰ سال بعد از مرگ ابن عربی، به سال ۷۶۸ ق وفات یافت و شاید نخستین کسی است که با حلقۀ شاگردان ابن عربی روبرو شده باشد. و عاقبت، جامی (۸۹۸/۱۴۹۲) است که بسیار اخیرتر می‌زیست و در نفحات الانس خود حکایت می‌کند «چون وی به قونیه رسید بعد از ولادت وی و وفات پدرش، مادرش به عقد نکاح شیخ در آمد و وی در خدمت و صحبت شیخ تربیت یافت.»^{۵۹} در پرتو مطالب این متون گوناگون، ازدواج ابن عربی با

۵۵. مناقب اَوْحَدُالدین کرمانی، به تصحیح فروزانفر، طهران، ۱۳۴۷/۱۹۶۹ ش، مقدمه.

۵۶. لازم به ذکر است مترجم فارسی دقیقاً از روی متن اثر نقل می‌کند و ترجمۀ دوبارۀ متنی را که

خود به زبان فارسی است، روانمی‌بیند. ۵۷. مناقب اَوْحَدُالدین کرمانی، ص ۸۴.

۵۸. مناقب ابن عربی، ص ۲۲ و ۲۵ و ۳۸. ۵۹. نفحات الانس، نشر ۱۳۳۷ ش، ص ۵۵۶.

بیوه مجدالدین اسحاق بیش از یک احتمال به نظر می آید و شاید بر این سوابق مزبور، بتوانیم مورد دیگری نیز بیافزاییم که عبارت از فقره‌ای از کتاب *نَفْحَةُ الطَّيِّبِ* است که در آنجا مقرّی تأکید دارد که یکی از فرزندان ابن عربی، محمد سعدالدین در ملطیه به سال ۶۱۸ ق به دنیا آمد^{۶۰}: به احتمال فائق، فرزند مزبور حاصل همین ازدواج بوده است. به هر حال این نکته چندان به ما یاری نمی‌رساند که به وقوع این ازدواج، یقین حاصل کنیم. ما سال وفات مجدالدین را به درستی نمی‌دانیم آنچه می‌دانیم تنها این است که وی هنوز به سال ۶۱۱/۱۲۱۴ در قید حیات بوده است و اینکه فرزند وی یعنی صدرالدین قونوی در همان حوالی یعنی بین سال‌های ۶۰۷ ق تا ۶۱۲ ق به دنیا آمده است.^{۶۱} در نتیجه این احتمال است – گر چه فقط یک حدس است – که این ازدواج در همین دوران یعنی ۶۱۲ ق تا ۶۱۸ ق رخ داده است که آخرین و طولانی‌ترین اقامت ابن عربی در آسیای صغیر نیز بوده است.

تاریخ دقیق هرچه باشد، تنها سالیانی معدود بود که ابن عربی از آناتولی جدا شد (که البته نمی‌تواند دیرتر از سال ۶۱۵ ق بوده باشد) از این زمان به بعد است که صدرالدین جوان را می‌توان در معیت وی در مصر دید. ابن عربی باید سفر خود را به مصر که در مناقبِ اَوحدالدین کرمانی آمده است و فوقاً به آن اشاره شد، لا اقلّ حوالی سال ۶۲۰/۱۲۳۳ انجام داده باشد زیرا این مهم، در طی سالیان بود که وی عاقبت در سوریه اقامت گزید و در آن موقع، قونوی نباید بیش از ۱۲ سال سن داشته باشد. همین

۶۰. نفحه ج ۲، ص ۱۷۰.

۶۱. استاد بدیع الزمان فروزانفر حوالی سال ۶۱۲ را سال تولد قونوی می‌داند (مناقب اَوحدالدین کرمانی، ص ۸۱) بر اساس اطلاعات صفدی (وفیات ج ۲، ص ۲۰۰) قونوی در هنگام مرگ به سال ۶۷۳ ق تنها ۳۲ ساله بوده است. فروزانفر این مطلب را سهوالقلم می‌داند و آن را ۶۲ ساله می‌خواند (اما چرا ۷۲ نمی‌خواند معلوم نیست) از سوی دیگر روسپولی در تصحیح انتقادی خویش از کتاب *مفتاح الغیب اثر قونوی تحت عنوان La Cle du monde suprasensible* می‌گوید که قونوی به سال ۶۰۷ به دنیا آمد همان‌قسم که خواهیم دید این دقیق‌ترین تاریخ در تولد قونوی است. (مترجم فارسی باید اضافه کند که ذکر صفحه مناقب اَوحدالدین ۸۱ غلط است و زیرا این مطلب در مقدمه استاد فروزانفر و صفحه ۳۱ آمده است. دیگر آنکه استاد فروزانفر بر اساس قول دکتر حسن مینوچهر سخن خویش را استوار کرد که وی در پشت جلد *نفحات الهیه* دیده بود).

سند^{۶۲} افزون بر این آشکار می‌نماید که در خلال این دوره ابن عربی تصمیم گرفت که تحصیلات صدرالدین تحت هدایت و قیادت شیخ اوحالدین کرمانی صورت گیرد. «مدتی خدمت شیخ در مصر می‌باشد و همواره در ما بین ملاقات و تردّد و ملازمت خدمت شیخ را ارادت و داعیه سفر حجازی می‌شود چون نیت مستحکم می‌شود و به ترتیب اسباب و مالا بُدّات مشغول می‌شود و تحقیق عزیمت ظاهر می‌شود، شیخ محیی الدین، شیخ صدرالدین را می‌ستاند و به خدمت شیخ می‌برد و می‌گوید شفقت و دلبستگی که مرا با صدرالدین است به خدمت معلوم است، او را من مثابت فرزندی صلبی هست بلکه بهتر و شریف‌تر از فرزند صلبی است با چند نوع او را با من قربتی هست؛ اوّل فرزندی و بعد از آن مریدی و بعد از آن شاگردی و مصاحبت و موافقت چندین ساله، آنچه وظایف پدر فرزندی و شیخ و مریدی و استاد و شاگردی و ثمره مصاحبت و موافقت بود به واجبی به اقامت رسانیدیم^{۶۳} چنانکه هیچ باز بستگی نماند ظاهر او را به علوم و فضیلت بیاراستم کار باطن را که افضل امور اسرار حقیقت است و کیفیت طریق الهیّت، به ارشاد و هدایت آن باز بسته است و این معنی را باری تعالی؛ به خدمت شما حواله نمود به عنایت و رعایت و اجابت خدمت شما متعلق است مبنی به جهت رعایت خاطر شیخ محیی الدین این معنی را اجابت فرمود و به محل قبول می‌افتد.» اوحالدین کرمانی همانقسم که از نامش پیداست، اصلاً اهل کرمان بود و مانند شیخ خود، رکن الدین سجّاسی به مکتب شیخ احمد غزالی تعلّق خاطر داشت.^{۶۴} او نیز درست مانند شیخ خود، احمد غزالی میل وافر به سماع و ذوقی عظیم به موسیقی

۶۲. مناقب اوحالدین کرمانی، ص ۸۵.

۶۳. این فقره این حدس را پیش رو می‌نهد که در این زمان صدرالدین باید جوان بالغی بوده باشد. اگر او در سال ۶۱۲ به دنیا آمده باشد در این صورت در این زمان یعنی سال ۶۲۰ هشت ساله بوده است. به نظر می‌رسد همین امر ما را به تاریخ تولد قونوی در ۶۰۷ نزدیکتر می‌سازد. مگر آنکه ما بر عکس رویم و فرض کنیم که ابن عربی به سال ۶۲۰ در سوریه نبود و مرگش نیز به سال ۶۳۸ رخ نداده باشد.

۶۴. برای شیخ اوحالدین کرمانی بنگرید به دائرة المعارف ویرایش ۲ ذیل کرمانی، و شهادة القلب: رباعیات اوحالدین کرمانی، ترجمه و تصحیح برندمانول وایزهر و پیتر لامبورن ویلسون، مقدمه، ۱-۱۰.

داشت و شدیداً به شاهدبازی علاقمند بود یعنی به مصاحبت با مردان جوان زیباروی می پرداخت که به همین سبب صوفیان بزرگی نظیر شمس الدین تبریزی، شیخ مشهور جلال الدین رومی، بر وی خرده می گرفتند.^{۶۵} ابن عربی، همانقسم که پیش از این دیدیم درباره این گونه اعمال، بسیار با حزم و احتیاط، رفتار می کرد - و ظاهراً برخلاف این امر، بر شیخ اوحدالدین نظر می کرد: اگر شیخ اوحد چنین می نمود که می گفتند، یقیناً ابن عربی به وی اعتماد نمی کرد و فرزند دلبد خود را که در چشمش عزیزتر از فرزند صلبی بود، به دست وی نمی سپرد. بی شک او نظیر جامی^{۶۶}، در اوحدالدین به چشم معرفت روحانی نظر می کرد. بر طبق کتاب الامر^{۶۷} ابن عربی با کرمانی به سال ۶۰۲/۱۲۰۵ در قونیه دوست شد. در نتیجه، گاهی هم در حین سفرهای خود با هم روبرو می شدند زیرا بر طبق یادداشتی از کتاب مناقب اوحدالدین کرمانی می توان فهمید که این هر دو در مصر و سوریه نیز با هم بودند.^{۶۸} یکی از این یادداشت ها اندکی مفصل است و به شرح اثراتی می پردازد که این دو بر هم گذاشتند. «اتحاد و محبت و صداقت و تعشق در ما بین بدان حد می باشد که باری در دمشق می باشند؛ خدمت شیخ از شیخ محیی الدین سؤال می فرماید که خاطر شما بر محل خود بر قرار معهود مشاهده نمی کنم کدورتی و انحرافی و تغییری در وجود شما می بینم، موجب چیست؟ شیخ محیی الدین می گوید از بندگی شیخ هیچ چیز پوشیده و مخفی نیست به نور باطن و کمال معرفت مشاهد می فرماید؛ بعد از آن خدمت شیخ زمانی مشغول می شود و استخاره می کند سبب معلوم می شود، خدمت شیخ محیی الدین می فرماید: سبب انفعال، کتبی چند است که در ملطیه باز مانده است. شیخ می گوید: آمنا و صدقنا همچنان است که شیخ می فرماید. چون خدمت شما را به جهت آن تردد و تغییر خاطر است، بروم و بیاورم. چندان که شیخ محیی الدین منع و دفع می کند، خدمت شیخ اجابت نمی فرماید. از

۶۵. نفحات الانس، ص ۵۸۹-۵۹۰. ۶۶. نفحات الانس، ص ۵۹۱-۵۹۰.

۶۷. شوربختانه نتوانستم متن کامل کتاب الامر را که در بیروت به سال ۱۹۱۲ منتشر شده است، بیابم ولی نسخه کتاب مزبور که در خاتمه ذخائرالعلاق در قاهره ۱۹۶۸ نیز منتشر شده است، کامل نیست. با این وصف این فقره را آسین پالاسیوس در *Islam cristianizado* ص ۳۱۰ نمی آیند.

۶۸. مناقب اوحدالدین کرمانی، ص ۸۵ مصر و نیز همان، ص ۸۶-۸۵ سوریه.

دمشق به ملطیه می‌آید و تمامی کتب را می‌ستاند و باز عودت می‌فرماید، محبت و مقام و منزلت شیخ محیی‌الدین در خاطر مبارک شیخ تا این حدّ بود.» خود ابن عربی در فصلی از کتاب خود فتوحات تحت عنوان ارض الحق، به ذکر واقعه‌ای می‌پردازد که حیات شیخ اوحدالدین جوان را می‌نمایاند.^{۶۹} سوای کتاب مناقب شیخ اوحدالدین کرمانی، شماری اسناد هست که به پیوند روحانی صدرالدین قونوی با شیخ اوحدالدین کرمانی تصریح می‌کند. نخست نقل و قول و میل خود صدرالدین است که در وصایای خویش به تلامیذش می‌گوید: «دعای شیخ اوحدالدین را در قبر من نهدید.»^{۷۰} دوم، نامه خطی صدرالدین خطاب به یکی از شاگردان خود است که فاش می‌گوید، اوحدالدین شیخ وی بوده است: «در غایت تکریم به مدت دو سال در شیراز به خدمت و صحبت شیخ بودم.»^{۷۱} و بالاخره، تصریح مؤکد در سلسله قاسمیه است که مرتضی الزبیدی در عقد الجواهر الثمین نقل کرده است.^{۷۲}

ما اینک در موقعیتی قرار داریم که در یابیم چرا این قونوی است که باید نقشی اساسی و محوری در معبر انتقالِ تعالیم و آراء ابن عربی به عارفان شیعی ایفاء نماید. در حقیقت، وی وارث دو میراث عظیم روحانی بود – عرفان عربی از جانب ابن عربی، و عرفان ایرانی از اوحدالدین کرمانی – قطب و خطّ واصل میان این دو جنبه زهد و تصوف اسلامی گشت. او خود شخصاً می‌گفت: «من از پستانِ دو مادر شیر خورده‌ام!»^{۷۳} اگر چه به شدت در اوج اثرپذیری از اوح‌الدین کرمانی قرار داشت، اما در عین حال، تحت تأثیر صوفیانِ ایرانی دیگری نیز بود، بالاخص جلال‌الدین رومی (۶۷۲/۱۲۷۳ وفات) که بر طبق شماری از منابع مهم، قونوی پیوندی عمیق با وی

۶۹. فتوحات ج ۱، ص ۱۲۷.

۷۰. ویلیام چیتیک: آخرین وصیت و نصیحت مشهورترین شاگرد ابن عربی، در *Sophia Perennis* ج ۴، ص ۵۳.

۷۱. برگرفته شخص من از ویلیام چیتیک.

۷۲. مرتضی الزبیدی (۱۷۹۰م) یک هندی است که کتاب تاج العروس وی و شرح معروفش بر احیاء علوم الدین مشهور است. او دو رساله به نام عقد الجواهر الثمین و اتحاف الاصفیاء نوشت که به درج سلسله شیوخ پرداخت که می‌توان در ضمیمه ۵ در آخر این کتاب دید.

۷۳. مناقب اوحدالدین کرمانی، ص ۸۷.

داشت.^{۷۴} به نظر می‌آید هانری کربن یکی از نخستین پژوهشگرانی است که به توجیه و ترسیم کامل این پیوند رسیده است: «این دوستی البته مسبوق به سابقه است زیرا صدرالدین چونان معبر و پلی است که بین شیخ الاکبر و نویسندۀ مثنوی برقرار شد... در بدو امر، تعالیم جلال‌الدین رومی و آراء و عقاید ابن عربی، دو جنبۀ متفاوت از یک طریقت و معرفت روحانی را در معرض دید قرار می‌دهند... اما معهذا باید گفت که صورت ظاهری معرفت باطنی و روحانیت از نظر مولانا و صورت مفروضی که تعالیم روحانی ابن عربی فرا چشم قرار می‌دهد بالکل در سطحی والا است. این همان تعبیر از وحدت وجود است که الهامبخش هر دو، در شوق به جمال و کشف و شهود و عشق بوده است.»^{۷۵} به علاوه می‌دانیم که صدرالدین در عین حال با دو تن از شاگردان نجم‌الدین کبری معاشر و مصاحب بود – سعدالدین حمویه (۱۲۵۲/۶۵۰ وفات) که روزگاری را در حلب گذرانید^{۷۶}؛ و نجم‌الدین رازی که او را در قونیه ملاقات کرد^{۷۷}؛ و نیز اینکه صدرالدین با فیلسوف معروف خواجه نصیرالدین طوسی (۱۲۷۳/۶۷۲ وفات) مرتبط بود^{۷۸}. اما با اعتماد بر این پیوندها و دوستی‌ها و خویشی‌ها باید افزود که تأثیری که کرمانی و مولانا بر رشد و گسترش عقلانی قونوی گذاشتند، بسی کمتر از نفوذی است که شیخ الاکبر محیی‌الدین بر وی نهاد. خواه ناخواه وی در حقیقت، جانشین اصلی و راستین شیخ بود که نباید اهمیت آن را نادیده انگاشت. نباید که نمی‌توان انکار کرد، لااقل این دو بسیار به هم نزدیک بودند و نحوه دنیوی این

۷۴. نفحات الانس، ص ۵۵۷ و افلاکی در مناقب العارفين ترجمۀ فرانسوی هورات، Les Saint des Derviches tournurues پاریس، ۱۹۷۸م، ص ۲۴۹ و ۲۷۲ و ۲۸۱ و ۲۸۲ و ۲۹۱ و ۳۰۷ و ۳۰۸ و غیره و ج ۲، ص ۹۷ که در آنجا رومی، وصیت می‌کند که نماز میت وی را بعد از مرگ، صدرالدین اقامه نماید. (مترجم فارسی به ذکر صفحات از مناقب العارفين فارسی اشاره نماید، ص ۹۶ و ۱۲۰ و ۱۶۵ و ۲۱۶ و ۲۱۹ و ۲۷۸ و نیز ۸۲۴ و غیره بنگرید به افلاکی: مناقب العارفين ج ۱ و ۲، به تصحیح تحسین یازیجی، افست دنیای کتاب، ۱۳۶۲ ش م)

۷۵. تخیل خلاق، ص ۶۱ و نیز ترجمۀ انگلیسی، ص ۷۰ و (نیز ترجمۀ فارسی، ص ۱۲۹).

۷۶. جندی: شرح الفصوص، ص ۱۰۸-۱۰۷ جامی نفحات الانس، ص ۴۲۹.

۷۷. نفحات الانس، ص ۴۳۵.

۷۸. ویلیام چیتیک، فلسفۀ عرفانی در تاریخ اولیه اسلام، الطوسی، القونوی ارتباطها، مطالعات ادیان دانشگاه کمبریج، ۱۹۸۱، ص ۱۰۴-۸۷.

تأثیرات، بسیار محسوس است: ابن عربی در آثار و نوشته‌های خویش به شیخ اوحالدین اشاراتی دارد ولی این را با تقدیم ویرایش نسخه دوم خود از فتوحات به قونوی نشان می‌دهد (نخستین ویرایش را به فرزند خردتر خود تقدیم نموده بود)^{۷۹}. همانقسم که قونوی شخصاً در بسیاری از آثار خود اظهار می‌دارد^{۸۰}، حتی از طریق کل آثارش، این را معلوم می‌دارد. «وی نقاد کلام شیخ ابن عربی است و مقصود شیخ در مسأله وحدت وجود بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد، جز به تتبع تحقیقات وی و فهم آن کما ینبغی میسر نمی‌شود.»^{۸۱} این گفته جامی – که خود وی نیز در زمره شارحان آثار ابن عربی است – کاملاً مبین می‌سازد که قونوی به مثابه مفسر آثار ابن عربی و شارح آراء و عقاید وی چسان حائز اهمیت و فیر است، بی اعتناء به آنکه در این خصوص چه چیزها نوشته و گفته باشند.^{۸۲} جمله آثار قونوی که شرح و تفسیری بر آثار و عقاید ابن عربی است به ایضاح و تنویر و تعریف اصطلاحات و افکار ابن عربی خدمتی شایان می‌نمایند. باید به خوبی اطمینان داشت که آثار وی نفوذی شگرف و غیرقابل انکار بر بسط مکتب ابن عربی و شرح عقاید و باورهای وی داشت، تا بدان حد که گرافه نیست بگوییم که «در شرق جهان اسلامی... نفوذ قونوی در خلال آثار خود وی و آثار شاگردان بلافصل وی چنان عظیم است که همیشه ابن عربی فرا چشم همگان قرار گرفته است.»^{۸۳} صدرالدین نه فقط آثار و تعالیم ابن عربی را به صورت ارزشمند و قابل فهمی تدوین کرد، بلکه افزون بر این نامی خاص نیز بر آن

۷۹. مؤلفات، ص ۲۰۲.

۸۰. در این خصوص رساله وی به نام النفحات الالهیه سندی حائز اهمیت است و ارزشی خاص دارد زیرا تنها اثری است از قونوی که در آن، وی به ذکر مواجید و واقعه‌های روحانی خویش می‌پردازد و پیوند عظیم خویش را با شیخ الاکبر فاش می‌گوید. بعدها در این خصوص بیشتر خواهیم گفت. ۸۱. نفحات الانس، ص ۵۵۶.

۸۲. سوای فرضیه مطرح شده از سوی روسپولی در la Cle du monde suprasensible پاریس، ج ۴، ۱۹۷۸، تنها اثری که به تحقیق در خصوص قونوی اختصاص یافته است از آن ویلیام چیتیک است. او دو مقاله خوب در این زمینه نوشت که فوقاً به آن اشاره شد، صدرالدین در وحدت الوجود، فصل نامه بین المللی فلسفه، نیویورک، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۱۷۱۰-۱۸۴ و حضرات الخمس، از قونوی تا قیصری، جهان اسلام، هارنفورد، ۱۹۸۲، ج ۷۲، ص ۱۹۷ به بعد. ۸۳. ویلیام چیتیک، آخرین وصیت و نصیحت، ص ۴۳.

نهاد: وحدت الوجود. این اصطلاح به خوبی تمایز غایی و ساده و آسان برای منظومه فکری ابن عربی را عرضه می‌دارد؛ اما در عین حال نوعی تقلیل آراء وی نیز هست و به همین سبب ابن عربی را آماج انتقادات تُند و خطرناک ساخته است. اگر قدری عامیانه‌تر بگوییم قونوی تفکر ابن عربی را سیستماتیک یعنی منظم و مبوب کرد و آن را قابل حصول و قابل فهم‌تر نمود و البته پذیرای انتقادات تُند و گزنده فقهاء و متشرعان یا اهل رسوم نیز کرد. فراتر از همه آثار قونوی که بر طبق احصای ویلیام چیتیک، به بیش از ۲۵ اثر می‌رسد^{۸۴}، دو کتاب، مفتاح الغیب و اعجاز البیان بی شک بیش از همه مورد تحقیق و تفحص واقع شده است. مفتاح الغیب که مدت‌ها مترصد یک چاپ مصحح و منقح و انتقادی بود^{۸۵} به انواع مسائل و معضلات مابعدالطبیعی می‌پردازد که شیخ الاکبر به تفصیل درباره آنها نوشته بود، اما اعجاز البیان که تاکنون دوبار منتشر شده است^{۸۶} در اصل، شرحی بر سوره فاتحه است. اما اثر دیگری از قونوی در دست است که باید در آینده با تصحیح انتقادی منتشر گردد: نفحات الالهیه که جامی در وصفش گفته است: «وی را مصنفات بسیار است چون تفسیر فاتحه، مفتاح الغیب، فصوص و فکوک و شرح حدیث و کتاب نفحات الهیه که بسیاری از واردات قدسیه خود را در آنجا ذکر کرده است و هر کسی که خواهد بر کمال وی در این طریق فی الجمله اطلاعی یابد، گو آن را مطالعه کند که بسی از احوال و اذواق و مکاشفات و منازل خود را در آنجا نوشته است.»^{۸۷} با خواندن این اثر^{۸۸} آدمی در می‌یابد که صدرالدین بعد از مرگ شیخ خویش، در رویارویی با اعضاء حلقه مریدان

۸۴. همان، ص ۴۷.

۸۵. روسپولی، *La Cle du monde suprasensible*. به هر حال باید افزود که خواه انتقادی باشد یا خیر، نشر اثر مقبول به نظر می‌آید و مزین به ترجمه‌ای است که محتاج بازنگری دقیق است.

۸۶. حیدرآباد، ۱۹۴۹ و قاهره، ۱۹۶۹ م. ۸۷. نفحات الانس، ص ۵۵۶.

۸۸. این اثر در طهران ۱۸۹۸/۱۴۱۶ منتشر شد اما من نسخه خطی آن را از موزه کتابخانه ملی در اختیار داشتم، نسخه خطی، شماره ۱۳۵۴ ص ۱۳۸-۳. (مترجم فارسی اثر باید بیافزاید که آثار ابن عربی به همت ایرانیان اخیراً منتشر شد برای نمونه بنگرید به قونوی: نفحات الهیه، ترجمه و تحشیه محمد خواجوی، نشر مولی، چ ۱، ۱۳۷۵ ش و نیز قونوی: کتاب الفکوک، ترجمه محمد خواجوی، چ ۱، ۱۳۷۱ ش نشر مولی.)

ابن عربی قرار گرفت. برای مثال این کتاب شامل متن نامه‌هایی است که وی به قاضی ابن زکی نوشت «حافظ و حامی ابن عربی در دمشق، و به فرزندان ابن عربی، سعدالدین (فرزندی که اگر چه در ابتدا، خبری از تو نداشتم ولی همیشه هر جا هستی فرا چشم منی) و عمادالدین نوشت.

اما شاید در درجه نخست، از طریق وساطت شاگردان ایرانی صدرالدین قونوی بود که آثار ابن عربی تحت قیادت و هدایت وی، مورد تحقیق و بررسی قرار گرفت و وی به تبلیغ و تشویق آراء و افکار ابن عربی در ایران و ترکیه پرداخت. در این خصوص، سه تن از شاگردان وی بیش از دیگران سهمی شایان ذکر دارند: فخرالدین عراقی (۶۸۸/۱۲۸۹ وفات)^{۸۹} نویسنده کتاب بسیار مشهور لمعات که در تدوین این اثر، فصوص الحکم الهامبخش وی بود؛ سعدالدین فرغانی (۷۰۰/۱۳۰۰ وفات)^{۹۰} که شرحش بر تائیه ابن فارض مشهور است؛ و مؤیدالدین جندی (۷۰۰/۱۳۰۰ وفات)^{۹۱} نویسنده شرح سترگ بر فصوص الحکم که الهامبخش شارحان بعدی فصوص، نظیر کاشانی (۷۳۰/۱۳۲۹ وفات) و شاگرد وی قیصری (۷۶۱/۱۳۵۹ وفات) بود. مع هذا اینکه قونوی را تنها یک نظریه پرداز آثار ابن عربی و یک مفسر و شارح آثار و آموزه‌های وی دانیم، می‌تواند اشتباهی مهلک باشد. او در عین حال و افزون بر اینها، شیخ روحانی و وارث الاکبر نیز بود و نظیر خود ابن عربی، ناقل تاثیر شگرف روحانی شیخ الاکبر بود. در اینجا ذکر سلسله‌های منسوب به طریقت شیخ الاکبر جایگاهی اساسی دارد چه که وظیفه انتقال خرقة اکبریه نیز بر عهده وی بود^{۹۲}. اینک معلوم خواهد شد که چرا دوستی عمیق میان شیخ الاکبر و پدر قونوی و

۸۹. برای فخرالدین عراقی بنگرید به دائرة المعارف ویرایش ۲، ذیل عراقی و سعید نفیسی، تاریخ نظم و نثر در ایران، طهران، ۱۹۶۵، ۱۳۴۵ ش ج ۱، ص ۱۶۴ به بعد و کلیات شیخ فخرالدین عراقی، طهران، ۱۳۳۵ ش و فخرالدین عراقی، لمعات، ترجمه و مقدمه ویلیام چیتیک، و لامبور ویلسون، نیویورک، ۱۹۸۲ ش.

۹۰. برای فرغانی بنگرید به جامی، نقد النصوص، به تصحیح چیتیک، طهران، ۱۹۷۹ و مقدمه آشتیانی، ص ۳۵ و نفحات النصوص، ص ۶۱ و ۵۵۹.

۹۱. برای جندی بنگرید به استاد آشتیانی بر شرح فصوص الحکم مقدمه وی.

۹۲. بنگرید به سلسله طریقت اکبریه در فهرست در ضمیمه ۵ این کتاب.

مصاحبت این دو در ناحیه آناتولی در برهه طولانی، به طور ضمنی، حاوی نقشی موثر در بسط تعالیم و گسترش مکتب ابن عربی در شرق جهان اسلامی است. به اختصار، این امر پیامدهایی بر سیاست سلجوقیان در آناتولی داشت. ما در این خصوص شهادت خاص خود ابن عربی را در اختیار داریم که در نوادری از آثار و مرقومات خود، به ذکر مواجهات خویش با سلطان کیکاوس (۶۱۵/۱۲۱۸ وفات) می‌پردازد.^{۹۳} معدود اطلاعاتی که ارباب تذکره در این خصوص ارائه می‌دهند، یک حکایت مختصر و موجز است که بر طبق آن، سلطان سلجوقی هدیه‌ای به خانه ابن عربی تقدیم می‌دارد که وی بی‌درنگ آن را به فقیری صدقه می‌دهد.^{۹۴} پیش از آنکه بر ماهیت نحوه ارتباط میان شیخ الاکبر و سلطان مزبور با جزئیات بیشتر، نظری بیافکنیم، تذکار این مهم شایان تأکید است که اگر چه کیکاوس رقیب ایوبیان به شمار می‌رفت،^{۹۵} ابن عربی شخصاً سعی کرد با ایشان روابط حسنه داشته باشد؛ دیگر آنکه کیکاوس بر شمال سوریه حمله برد و در تلاشی مزبوحانه کوشید حلب را تسخیر کند؛ و نیز اینکه، وی مظنون به این بود که با فرانک‌ها مخفیانه زد و بند دارد و افزون بر این، از مسیحیان با همدردی بسیار یاد می‌کرد^{۹۶}؛ این نکته اخیر به نظر می‌رسد مورد تأکید تمامی کسانی بود که بر سیاست‌های وی انتقاد می‌کردند و ابن عربی نیز همان قسم که خواهیم دید، بر وی به این سبب، خُرده می‌گرفت.

ظاهراً هیچ نکته‌ای نمی‌توان یافت که دالّ بر این باشد که ابن عربی مخالفتی با پدر کیکاوس، یعنی کیخسرو داشت، امیری که حکمرانی وی بر آناتولی محرز بود و برای بار اول، ابن عربی را به سال ۶۰۲/۱۲۰۵ ملاقات کرد. معهذا این احتمال هست که

۹۳. بنگرید به فتوحات ج ۴، ص ۵۳۳ و ۵۴۷ و محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۶۰.

۹۴. بنگرید به وفیات ج ۴، ص ۱۷۳.

۹۵. برای مثال کیکاوس بر ضد ملک الاشرف به سال ۶۱۵ نبردی را ترتیب داد که منجر به شکست خود وی شد، بنگرید به از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۱۶۰. برای خود کیکاوس نیز بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲، ذیل همین کلمه.

۹۶. بنگرید به کتاب از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۴۴۱-۴۴۰ و ابوشامه می‌گوید که کیکاوس فرانک‌ها را تشویق و تحریک کرد تا به دمیاط لشکرکشی کنند (تراجم، ۱۱۳) و این مطلبی است که آسین پالاسیوس ظاهراً از نظر دور داشته است.

مجدالدین، ابن عربی را به سوی دربار سلجوقی در خلال امارت کیخسرو، تشویق کرد و اینکه رفاقت وی با کیکاوس، از این زمان به بعد آغاز شد. به هر حال یک فقره در فتوحات مکیه وجود دارد^{۹۷} که این مطلب را پیش از سال ۶۰۹ تصدیق می‌کند، به این معنا که یک سال بعد از تاجگذاری کیکاوس، نامه‌هایی به وی نگاشت. چنانکه آسین پالاسیوس به درستی یاد کرده است، نامه‌های ابن عربی به سلطان الروم بیش از آنکه یادآور پدر باشد، در خصوص پسر است؛ بالاخص یکی از نامه‌ها که ابن عربی او را به عنوان پدر کیکاوس (والد) یاد می‌دارد.^{۹۸} اما در اینجا باید توافق با نظرات آسین پالاسیوس خاتمه یابد، زیرا او از نصیحت ابن عربی به کیکاوس در قضیه مسیحیان سخت بر آشفته می‌گردد. البته حق داشت که چنین عکس‌العملی از خویش نشان دهد، عکس‌العملی که از یک کشیش مقدس کلیسای کاتولیک توقع می‌رود که در یک سمینار در شبه جزیره ایبری در خلال قرن نوزدهم از خویش نشان دهد؛ اما کلاً چنین رفتاری درک ناشدنی است. اما زمانی که وی فاش می‌گوید «کتاب فتوحات تنفر سیاسی از مسیحیان را از خود بروز می‌دهد»^{۹۹} هیچ خواننده دقیق و دلسوز آثار ابن عربی نمی‌تواند وی را جدی لحاظ کند. مورخان بسی بیشتر حیرت خواهند کرد وقتی در یابند که آسین پالاسیوس اندکی بعدتر، بی آنکه هیچ سند و مدرکی ارائه دهد و صرفاً بنا بر حدس، بر این معنا پای می‌فشارد که تنها دلیل ابن عربی برای مراجعت به آناتولی به سال ۶۱۲ ق «نظارت و حمایت بر سیاست‌های ضد مسیحی سلطان سلجوقی بوده است.» اما ابن عربی در نامه مشهور خویش درباره اهل ذمه چه گفت، نامه‌ای که خطاب به سلطان و در پاسخ به نامه مفصل وی، به سال ۶۰۹ ق نوشت^{۱۰۰}. در این نامه بعد از تذکار کیکاوس و جلب توجه وی که اینک که نایب خداوند بر روی زمین است (السُّلطان ظلُّ الله) و نیز اینکه وی در قلمرو حکومت خود مسئول عدالت و انصاف است، می‌سزد توجه سلطان به موقعیت مسیحیان در سرزمین تحت حکومت

۹۸. محاضرة الابراج ۲، ص ۲۶۰

۹۷. فتوحات ج ۴، ص ۵۴۷.

۹۹. Isamic cristianizado ص ۹۴.

۱۰۰. متن این نامه را می‌توانید در فتوحات ج ۴، ص ۵۴۷ و محاضرة الابراج، ج ۲، ص ۲۶۰ به بعد و نیز Isamic ceitianizado ص ۹۴ بیابید.

وی، معطوف گردد. «و بدترین امری که ممکن است بر اسلام و مسلمانان بگذرد آن است که در شهرهای تحت حکومت جنابعالی، مسیحیان صدای ناقوس‌ها را بلند کنند و به کفر تظاهر نمایند و کلمه شرک را ترویج دهند و شروطی را متروک گذارند که عمر بن الخطاب بر اهل ذمه وضع کرده بود. زیرا ایشان در شهرهای مسلمانان و اطراف آنها، کلیسا یا دیر یا صومعه‌ای نساختند و حتی اماکن مذهبی خود را که تدمیر گشته بود، مرمت و بازسازی نکردند و نمی‌توانستند احدی از مسلمانان را به کنیسه خود دعوت کنند؛ یا آنکه روزی خورند و جاسوسی کنند و امری را از مسلمانان پنهان دارند و اولاد خویش را قرآن نیاموزند و شرک راظهار نمایند و خویشان خود را از اسلام باز دارند...»^{۱۰۱}. کوتاه سخن آنکه ابن عربی به خوبی و به روشنی از سلطان می‌خواهد که قواعد و قوانینی را به کار برد که مطابق با سنت است (به رغم این حقیقت که خود این روش خلیفه، عمر ابن الخطاب در نحوه وضع و اجراء این قوانین، مورد تردید و چون و چراست) و باید بر روابط میان مسلمان و اهل الکتاب حاکم باشد. به عبارت دیگر، شریعت باید با وسواس و دقت مجری گردد. این شیوه رفتار شاید امروز فرا چشم خوانندگان، شگفت‌آور به نظر آید اما در چشم کسی که مامور به حفظ ناموس شریعت است و خداوند او را اطمینان داده است که رسالت این مهم را بر دوش دارد، نباید مانع از آن شود که اندوه خویش را مکتوم بدارد، بلکه طیب خاطر وی در دیدن آن است که همگان شرع اقدس را در همه جزئیات مرعی دارند. عیناً زمانی که وی همه جا اعلام کرد تا زمانی که اورشلیم تحت حکومت مسیحیان است^{۱۰۲}، برای مسلم حرام است که به آنجا رود یا در آنجا اقامت گزیند، معنایش، هدایت وی در

۱۰۱. متن: من اشد ما یر علی الاسلام والمسلمین وقلیل ما هم رفع النواقیس والتظاهر بالکفر و اعلاء کلمة الشرک ببلادک و رفع الشروط التي الترطها امیر المومنین عمر بن الخطاب رضی الله عنه علی اهل الذمة من انهم لا یحدثون فی مدینتهم ولا ما حولهم کنیسه ولا دیرا ولا قلیه ولا صومعة راهب ولا یجددون ما خرب منها ولا یمنعون کنائسهم ان ینزلها احد من المسلمین ثلاث لیل یعطونهم ولا یاوون جاسوسا ولا یکتمون غشا للمسلمین ولا یعلمون اولادهم القرآن ولا یظهرون شرکا ولا یمنهون ذوی قرباتهم من الاسلام.م

۱۰۲. فتوحات ج ۴، ص ۴۶۰ وی به اهمیت مقام اورشلیم و نیز اینکه در ۶۲۶ به فردریک مسیحی تسلیم شد، اشاره می‌کند.

اعتلاء اسلام و حفظ مسلمانان از تحقیر بود.^{۱۰۳} اما فارغ از این ملاحظات، باید به خاطر بسپاریم که ابن عربی زمانی این نامه را نگاشت که جهان مسیحی به مثابه تهدیدی برای اسلام ظاهر شده بود. در عین حال، در زمان تدوین این نامه، مسیحیان اسپانیایی در اندلس شروع به پیشروی کردند و در همین سال (۶۰۹/۱۲۱۲) مسلمانان را در جهادِ العقاب یا لاس ناواس دِ تولوسا شکست دادند و در شرق نیز فرانک‌ها بخشی از دارالسلام را در اختیار گرفتند و بیزانس همچنان قدرتی محسوب می‌گشت که می‌بایست با آن مقابله می‌شد. مردی که ابن عربی مخاطب خویش ساخته بود، شخص کیکاوس، همانی نبود که از این قضایا سراپا خشم باشد. ابن عربی آن مسلمان بود که کاملاً به حق، دلوایس فتوحاتی بود که لشکریان مسیحی به چنگ می‌آوردند و از عواقبی می‌ترسید که دشمن مزبور می‌توانست در بخش محلی از هم‌مسلمانان و هم‌دینان وی بستاند.

آناتولی منطقه‌ای بزرگ در خلال سرگردانی‌های ابن عربی در شرق به شمار می‌آید؛ چرا اینگونه بود؟ ما پیش از این به برخی از دلایل این امر نظر انداختیم و به زودی بعضی دیگر از آنها را نیز درخواهیم یافت. اما این امر به این معنا نیست که این مرحله، تنها دورهٔ زندگانی وی است که چنین خصائصی دارد. در اینجا نخواهیم کوشید تا گاه‌شمار و تاریخ دقیق جزئیات مربوط به اسفار و حرکات وی را تعقیب کنیم و از آنها نشانی ارائه دهیم.^{۱۰۴} اسفار و تحرکاتی که با اندکی دقت و ارزش، در حقیقت می‌تواند در مجموعهٔ اجازهٔ روایت‌ها و سماع‌هایی خلاصه گردد که برای روایت آثار ابن عربی صادر شده است. مع هذا بسی شایان اعتناء است که بکوشیم قطعی‌ترین عبارات را در خلال این سرگردانی‌ها از سایر موارد جدا سازیم.

در سال ۶۰۱ ق ابن عربی حجاز را در همراهی حبشی و قونوی، بعد از دیدار

۱۰۳. ابن عربی نیز قضاوت خود را بر اساس گفتار حضرت رسول قرار می‌دهد که فرمود انا بریء منکل مسلم یقیم بین اظهر المشرکین، ابوداود جهاد، ۹۵ (مترجم فارسی از روی منبع زیر نقل کرد، ابوداود سجستانی: سنن، نشر بیروت، دارالارقم بن ابی الارقم للطباعة و النشر، الطبعة الاولى، ۱۹۹۹ م، ص ۶۱۰ شماره ۹۵/۱۰۵ حدیث ۲۶۴۵ م).
 ۱۰۴. بنگرید به ضمیمه ۱ مربوط به تاریخ‌شمار زندگی وی.

بسیار کوتاهی از بغداد، به قصد آسیای صغیر ترک گفت، همانقسم که خود وی به ابن نجّار گفت، تنها دوازده روز در آنجا ماند و بعد، مدتی طولانی در موصل اقامت گزید.^{۱۰۵} در اینجا همانقسم که دیدیم، به سال ۶۰۱/۱۲۰۴ به دریافت چهارمین خرّقه خویش نایل گشت، در این زمان، این خرّقه خضر را به وسیله یکی از شاگردان قَضِیبُ البان بر تن کرد. در همین موصل بود که وی التَّنْزِلَات الموصِلِیّه را نگاشت که مخصوص صلات و وضوء و غسل و طهارت بود؛ در اینجا با شخصیت استثنایی ابو الحسن ثابت بن عنتر (شاید عنبر) الحَلّی (یا الحلوی) آشنا شد.^{۱۰۶} البته داوری‌هایی که بسیاری از ارباب تذکره در خصوص این شخص کرده‌اند – و وی را مردی دغکار و دروغگو و بی شرم و شیاد نامیده‌اند^{۱۰۷} – چنان تند و صریح و انتقادی است که مشکل بتوان صفاتی را توضیح داد که ابن عربی احتمالاً در وی دیده بود: «مِنْ أَزْهَد النَّاسِ وَ أَشْرَفِهِمْ».^{۱۰۸} به غیر از آنکه ابن عنتر به بهانه سرودن شعری در تضمین یکی از قصاید ابو تمّام، در مظانّ تهمت بود، با نگاشتن ابیاتی در تاسّی به قرآن، اوضاع را حادث‌تر و وخیم‌تر نیز ساخت، کاری که در اسلام اصولاً به فتنه و آشوب می‌انجامد. از بخت خوش می‌دانیم وی برخی از این سوره‌های اثر خویش را بر ابن عربی قرائت کرد و از این بابت سپاسگزار وی بود که مردی را تحمّل کرده است که به زعم عده‌ای، «کان فی مزاجه اختلال».^{۱۰۹}

ابن عربی در ادامه سفر خویش از جزیره گذشت و در دُنَیسَر توقّف کرد.^{۱۱۰} در اینجا، شاید در خلال این دیدار نخست خود، بلکه شاید اندکی دیرتر، با دو مرد

۱۰۵. نفحه ج ۲، ص ۱۶۲ و وفیات ج ۴.

۱۰۶. محاضرة الابرار ج ۱، ص ۷ و ج ۲، ص ۱۷ و اجازه ۱۷۹.

۱۰۷. برای مثال بنگرید به ترجمان، ص ۵۲ و شذرات ج ۴، ص ۴-۶.

۱۰۸. فتوحات ج ۳، ص ۱۷ یعنی از زاهدترین مردم و شریف‌ترین آنان بود.

۱۰۹. همان. (یعنی مردی که مزاجش مختل بود).

۱۱۰. ابن عربی چندین بار از سفر خود به دیاربکر یاد کرده است برای مثال در فتوحات ج ۱، ص ۲۱۳ و ج ۲، ص ۸ و ۱۵ و ج ۴، ص ۲۲۵. اگر چه در این موارد تاریخی به دست نمی‌دهد اما این امر می‌باید حوالی سال ۶۰۱/۱۲۰۴ بوده باشد که از جزیره گذشت و در مسیرش از موصل به سیواس و از آنجا به قونیه، در گذر از ملطیه دیدن کرد.

ملاقات کرد که هر یک اختصاص به یکی از مقامات اولیاء داشتند؛ یکی از آنها عُمَرُ الْفَرَقَوِی یکی از اعضاء طبقه نَبَاتیون بود^{۱۱۱}؛ خصلت ممتاز این مردان، حَدِّتِ نَظَر و مذاقه و مهار نیت‌ها خود بود که بر آن سیطره کامل داشتند؛ ابن عربی توضیح می‌دهد که اینان «عَلَى قَلْبِ یونس» و دَائِمُ الْحُزْن بودند. شخص دیگر، الرَّجَبِی الْخَطَرِی بود – همانطور که از نسب وی معلوم است – یکی از رجبیون یا کسانی بود که به ماه رجب تعلق داشتند.^{۱۱۲} این مردان را به این سبب چنین نام نهاده‌اند که مقام روحانی ایشان تنها به میزانی سنجیده می‌شود که توانسته‌اند در ماه رجب به دست آورند؛ در طی این دوره ایشان مستعداً انجام ادنی حرکات مفروضه هستند. «و از میان ایشان، کسی است که در تمامی سال بدان حال است که در ماه رجب برایش کشف شده است.»^{۱۱۳} این همانی بود که شخصیت مورد نظر ما یعنی ابن عربی در شهر دُنَیْسِر (در دیاربکر) به هنگام دیدار با یک سبزی‌فروش، خود تجربه کرد و آن، موقعی بود که فهمید این شخص، قدرتی عجیب دارد که نقاب از چهره واقعی شیعیانی (روافضی) بردارد که تقیه می‌کردند و خود را به زی اهل تسنن در می‌آوردند و او می‌توانست این شیعیان را به هیأت خوک مشاهده کند.^{۱۱۴} همانگونه که میخائیل خوتکیویچ به درستی خاطرنشان کرده است ابن عربی نمی‌توانست چنین لطیفه‌ای بر سازد، اگر وی کوچک‌ترین گرایشی – حتی ولو بسیار پنهانی و مخفیانه – به تشیع می‌داشت، و حال آنکه هانری کربن و شاگردان وی با تأکید و فیر چنین تمایلاتی را به وی نسبت دادند. در اینجا تنها شایسته است بر این حقیقت تأکید کنیم که ابن عربی همیشه به این اشاره دارد که چهار خلیفه نخست، حائز اَعْلٰی مراتب مقامات اولیاء در خلال دوران خلافت

۱۱۱. فتوحات ج ۱، ص ۲۱۳ و به خاطر خواهیم داشت که ابن مجاهد و ابن قسوم نیز در زمرة این رجال بودند.

۱۱۲. ابن عربی با ملاقات خود با ابن رجبی در فتوحات ج ۲، ص ۸ و نیز محاضرة الابرار ج ۱، ص ۲۴۵ و در صوفیان اندلسی ص ۱۶۰ اشاره دارد که در مورد اخیر تنها به ذکر نام وی بسنده می‌کند. (خاتم الاولیاء، ص ۱۰۵).

۱۱۳. فتوحات ج ۲، ص ۸ و خاتم الاولیاء ص ۱۰۶-۱۰۵. (متن: و منهم من یبقی علیه فی سائر السنة امر ما کان یکاشف به فی حاله فی رجب. م.)

۱۱۴. فتوحات ج ۲، ص ۸ و محاضرة الابرار ج ۲، ص ۲۴۶ گاهی نیز آنان را به شکل سگ می‌دید.

خویش بودند، از آن حیث که مقامِ قُطب بودن ایشان ایجاب می‌کرد تا فرایض الهی را تتمیم و تکمیل نمایند.^{۱۱۵} این امر جای هیچ شکی باقی نمی‌گزارد که ابن عربی در تعظیم و تعزیز انتساب خویش به تسنُّن امری را فرو نگذاشته است. انتقادات تند و تیز وی از شیعیان که بر حسب مدّعی وی، در قضیهٔ محبّت شورانگیز و غالیانهٔ خود به اهل بیت حضرت رسول و حلقهٔ درونی خاندان حضرتش^{۱۱۶}، پیِ شیطان گرفته‌اند، دقیقاً مثبت این معناست.^{۱۱۷}

اگر چه هنوز منبع دقیقی در خود آثار ابن عربی به دست نیامده است اما دو فقره گزارش هست که به ما اجازه می‌دهد که چنین نتیجه بگیریم که وی به سال ۶۰۲/۱۲۰۵ و احتمالاً برای نخستین بار، به سوریه رسید. نخستین این فقرات، این است که نیکبختانه می‌دانیم در ماه صفر سال ۶۰۲ ق وی در قونیه بود و هشت ماه بعد، چهارشنبه چهاردهم شوال همان سال دقیقاً در حَبْرُون اقامت داشت^{۱۱۸}؛ برای گذر از آناتولی به سوی فلسطین، وی می‌باید به ناچار از سوریه عبور می‌کرد. دومین این موارد آن است که در فتوحات می‌گوید که وی مسعود الحبشی^{۱۱۹} را دید که یکی از معروف‌ترین بهالیل بود که در دمشق می‌زیست و در ۱۵ شوال ۶۰۲ ق وفات یافت^{۱۲۰}؛

۱۱۵. برای مثال بنگرید به فتوحات ج ۲، ص ۶.

۱۱۶. فتوحات ج ۱، ص ۲۸۲ و نیز ج ۳، ص ۱۳۸.

۱۱۷. مترجم فارسی باید خاطر نشان کند که نوک پیکان انتقادات ابن عربی به سوی افکار افراط و تفریطی شیعیان است که از سویی، به غلو می‌روند و در مآثورات امامان شیعی نیز به شدت محل انتقادند، و از سوی دیگر چنان زبون شده‌اند که به کوچکترین امتحانی از مذهب خویش می‌گذرند و تقيه می‌کنند. چنین انتقاداتی از زبان مولانا نیز شنیده می‌شود، آنجا که در دفتر ششم مثنوی به ذکر شیعیان حلب می‌پردازد و آنان را به سبب غلفت از مقام امامان نکوهش می‌کند. از تعزیز و تکریمی که مولانا و ابن عربی در وصف امامان شیعی کرده‌اند، نباید غافل شد و البته به این تعصّب نیز نباید رفت که این دو را شیعی تلقی کرد. باید گفت مذهب این دو تن، جدا از دیگران است، ابن عربی گفت: «ادین بدین الحب انی رکائبه و الحب دینی و ایمانی» و مولانا نیز فرمود: «ملت عاشق ز ملت‌ها جداست، عاشقان را ملت و مذهب خداست.»

۱۱۸. کتاب العین، (مؤلفات ۸۳۴) و نسخهٔ خطی اثر از کتابخانهٔ یحیی افندی، شمارهٔ ۲۴۱۵

ص ۱۲۴ ب به بعد. ۱۱۹. فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰ و ج ۲، ص ۵۲۲.

۱۲۰. تراجم، ص ۵۴.

این بدان معناست که ابن عربی می‌باید به ضرورت قبل از ۶۰۲ ق در میان ماه‌های صفر و شوال در سوریه بوده باشد.

ابن عربی در بدو ورود خویش به سوریه در اوّل بار – یعنی کشوری که وی بعدها آن را برای توطن خویش برگزید – به تجربه «عشقِ محزون» نایل آمد که نوعی مصائبِ جنون است که بر دل سالک مستولی می‌گردد و قلب نمی‌تواند هیچ نامی بر این عشق خویش نهد. همانقسم که خود وی در فتوحات می‌نگارد «لطیف‌ترین چیزی که در حبّ یافتن آن بود که عشقی مفرط و شوقی سخت و پیچیده شناختم که عاشق را از خواب و خور می‌انداخت و او، کسی و چیزی را نمی‌شناسد؛ این لطیف‌ترین چیزی است که در ذوق شناختم... و این معنا در ابتدای ورودم به منطقه شام^{۱۲۱} ذوقی داشتم و میلِ غریبی یافتن که مدتها طول کشید و داستانی دراز دارد و به هیأت جسمانی در خیال مجسم شد: عاشق شدم و ندانستم که عشق چیست / آیا آفریدگار محبوب است یا آنکه به شکل من است، گوشم هرگز چنین چیزی نشنیده بود / آیا عاشقی قبل از ما بوده است»^{۱۲۲} در خلال این دورهاست که ابن عربی بالکل تحت تصرف قدرت عشق یا بهتر بگوییم تحت سیطره محبوبِ اعلی، حضرت پروردگار بود؛ او حتی نمی‌توانست در یک طرف میز بنشیند بی آنکه در طرفِ دیگر آن، خداوند را نبیند. «قوة خیال من به چنان جایی رسید که محبوب من بر من تجسّد می‌یافت، درست گویی که به عین در آمده است؛ همانگونه که جبرئیل بر حضرت محمّد متجسد

۱۲۱. در اینجا جای شک هست که آیا این شام که ابن عربی نقل می‌کند اشاره به سوریه است که همگان همیشه از این کلمه، مستفاد می‌داشتند و در زبان نیز به کار می‌رفت و شامل سوریه و فلسطین می‌شد یا خیر. به هر تقدیر وقایع مورد نظر در سال ۵۹۸ رخ داده است که ابن عربی برای نخستین بار از فلسطین عبور می‌کرد، نه سال ۶۰۲ ق.

۱۲۲. فتوحات ج ۱، ص ۶۳۸ (متن: والطف ما فی الحب ما وجدته وهوان تجد عشقا مفرطا وهوی و شوقا مقلقا و غراما و نحولا و امتناع نوم و لذة بطعام و لا یدری فیمن و لا بمن و لا یتعین لک محبوبک و هذا الطف ما وجدته ذوقا.... و لنا فی هذا المعنی ذوقا فی اوّل دخولی الی الشام وجدت میلا مجهولا مدة طويلة فی قصة طويلة الهیة متخیلة فی صورة جسدیة:

عشق و ما ادری الذی عشقته	اخالقی الحبوب ام هو من شکلی
و لا سمعت اذناى قط بذكره	فهل قال هذا عاشق غیرنا قبلی.م)

می‌گشت و من نمی‌توانستم بر وی نظر کنم و او مرا مخاطب می‌ساخت و من او را می‌شنیدم و او را می‌فهمیدم و چند روزی بر من گذشت که میل به طعامی نداشتم و هر گاه خوراکی نزد من می‌آوردند کنار ظرف می‌ایستاد و بر من می‌نگریست و بازبانی که با گوش خود می‌شنیدم، می‌فرمود: خوراک می‌خوری و حال آنکه مرا می‌نگری! از اشتها می‌افتادم، اما گرسنه نبودم و عجب این بود که بی آنکه شکم پر کنم، فربه می‌شدم؛ به جای خوراک، نظر بر او داشتم و اصحاب و اهل بیت من از سبب چاق شدنم در تعجب بودند زیرا روزهای بسیار می‌گذشت بی آنکه غذایی بچشم و گرسنه گردم و تشنه باشم؛ اما او همیشه فرا چشم من بود؛ در قیام و قعود و حرکت و سکونم او مد نظر می‌آمد.^{۱۲۳}» از این پس، ابن عربی می‌توانست دَیْمُومَتِ وصال را مانند حضرت رسول تجربه نماید.^{۱۲۴} وی در جای دیگری از فتوحات می‌نویسد: «ما ذوقی از خویش به هنگام وصال دریافتیم و در حال وصال به خداوند، منزل گزیدیم و خدایمان ما را رزق می‌داد و نوشیدنی می‌نوشاند، در منزلگاه خویش شب در وصل بودیم و صبح قوی و سالم؛ طعامی در کار نبود اما بوی غذایی می‌آمد که از آن خورده بودیم، یعنی آن خوراکی که خدایمان بر ما رزق داده بود، بوی این خوراک از ما به مشام همگان می‌رسید و مردم در تعجب بودند و از بوی خوش این غذا به حیرت می‌شدند و از ما می‌پرسیدند این بوی خوش از کدام غذاست که خوردی، ما تا کنون، مانندش ندیده‌ایم.»^{۱۲۵}

۱۲۳. فتوحات ج ۲، ص ۳۲۵ (متن: ولقد بلغ بی قوة الخيال ان كان حسی یجسد لی محبوبی من خارج لعینی کما كان یتجسد جبریل لرسول الله ص فلا اقدر انظر الیه و یخاطبونی واصفی الیه وافهم عنه و لقد ترکنی ایاما لا اسیغ طعاما کلما قدمت لی المائدة یقف علی حرفها و ینظر الی و یقول لی بلسان اسمعه باذنی تاکل و انت تشاهدنی فامتنع من الطعام و لا اجد جوعا و امتلیء منه حتی سمعت و عبلت من نظری الیه؛ فقام لی مقام الغذاء و کان اصحابی و اهل بیتی یتعجبون من سمنی مع عدم الغذاء لانی کنت ابقی الايام الكثيرة لا اذوق ذواقا و لا اجد جوعا و لا عطشا لکنه کان لا یبرح نصب عینی فی قیامی و قعودی و حرکتی و سکونی.م)

۱۲۴. در این خصوص حضرت رسول فرمود «لست کهیثکم انی ابیت طعمنی ربی و یسقینی» بخاری، سمع، ۴۸ و ۴۹ و ۶۰ برای تفسیر این حدیث بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۸ و ۶۳.۶۵۷
۱۲۵. فتوحات ج ۱، ص ۶۳۸ (متن: فانا قد وجدناه ذوقا من نفوسنا فی وصالنا فبتنا فی حال الوصال

ابن عربی این مسافرِ نستوه و خستگی‌ناپذیر به اسفار خویش ادامه داد. بعد از اقامت مختصری در فلسطین، یعنی جایی که چندین رساله و کتاب به سال ۶۰۲/۱۲۰۶ نوشت^{۱۲۶} بار دیگر در قاهره، به سال ۶۰۳/۱۲۰۷ به احمد الحریری پیوست^{۱۲۷}، یعنی پیش از آنکه بار دیگر به سال ۶۰۴/۱۲۰۷ عزم سوی مکه کند.^{۱۲۸} ما هیچ اطلاعاتی در خصوص اسفار و فعالیت‌های وی در سال ۶۰۵ ق در اختیار نداریم؛ شاید در حجاز توقف کرد. اما بار دیگر وی را به سال ۶۰۶ ق در حلب می‌یابیم^{۱۲۹} و باز، تا سال ۶۰۸/۱۲۱۲ دیگر خبری از او نداریم که در این سال، یعنی دقیقاً ۱۱ رمضان سال ۶۰۸ ق، در بغدادش می‌یابیم که در طیّ یک مکاشفه روحانی می‌بیند که ابواب سماء بر وی مفتوح گشت و خزائن المکر الالهیة به مثابه باران ریزان بر وی فرو ریخت. او خود می‌نویسد: «با ترس بیدار شدم و خود را سالم دیدم اما نیافتم مگر علم به میزان مشروع»^{۱۳۰} شاید در طی این دوره، یعنی اقامت ثانی در بغداد بوده است (مگر آنکه به دلیلی، این امر را به نخستین دیدار وی از بغداد به سال ۶۰۱ ق احاله دهیم) که روزی ابن عربی بر حسب بخت، خلیفه را دید که سوار بر اسب در شهر می‌گردد. اگر چه وی اسم خلیفه را ذکر نمی‌کند، اما فقط می‌تواند الناصر بوده باشد که دوره خلافتش از ۵۸۰ ق تا ۶۲۲ ق امتداد داشت. «روزی با جمعی از اصحاب می‌رفتیم؛ دیدیم که خلیفه سواره از سوی دیگر می‌آید. به اصحاب خویش گفتم: اگر کسی از شما به وی اوّل سلام گوید، او را خوار داشته است. چون به پیش ما رسید و اسبش رو بروی ما ایستاد، منتظر بود که مطابق معهود که مردم به خلفای

فَاطِعْمُنَا رَبَّنَا وَسَقَانَا فِي مَبِيتِنَا لَيْلَةً وَصَالِنَا فَاصْبِحْنَا اقْوِيَاءَ لَا تَشْتَهِي طَعَامًا وَرَائِحَةَ الطَّعَامِ الَّذِي أَكَلْنَاهُ الَّذِي أَطْعَمَنَاهُ رَبَّنَا يَشْمُ مِنْهُ وَيَتَعَجَّبُونَ النَّاسَ مِنْ حَسَنِ رَائِحَتِهِ فَسَالُونَا مِنْ أَيْنَ لَكَ هَذِهِ الرَّائِحَةُ فِي هَذَا الَّذِي طَعَمْتَ فَمَا رَأَيْنَا مِثْلَهَا. م)

۱۲۶. بنگرید به فهرست ۱ تاریخ شمار زندگی وی.

۱۲۷. روح القدس، سماع ۹. ۱۲۸- فتوحات ج ۲، ص ۳۷۶.

۱۲۹. کتاب التجلیات، سماع ۲.

۱۳۰. فتوحات ج ۲، ص ۵۳۰ و محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۲۷۱ و نیز بنگرید به چیتیک، طریق صوفی، انتشارات آلبانی، ۱۹۸۹ م، ص ۲۶۸-۲۶۷. (فاستیقظت مرعوبا و نظرت فی السلامة من ذلک فلم اجدها الا فی العلم بالمیزان المشروع. م)

خویش و شاهان خود ابتدا سلام می‌دهند، ما نیز به وی سلام کنیم، حال آنکه ما این کار نکردیم، قدری بر ما نگریست و با صدای بلند به ما گفت: سلام علیک و رحمةُ الله و برکاته، ما نیز به پاسخ وی بگفتیم: علیک السلام و رحمة الله و برکاته.^{۱۳۱} یکبار دیگر لازم آمد در اینجا به کج فهمی آسین پالاسیوس در استنتاجی که از این واقعه کرده است، اشاره نماییم؛ زیرا او در این «رفتار گستاخانه» ابن عربی، روحیه تکبر و عاصیان‌های را می‌یابد که در ابن عربی نهفته بود.^{۱۳۲} در حقیقت ابن عربی در شروع گفته فوق‌الذکر، اظهار می‌دارد که روش وی در قبال خلیفه برگرفته از یکی از عناصری اساسی در فرامین و دستورات حضرت رسول و مطابق با سنت نبوی است که شخص سواره باید بر شخص پیاده، در اظهار سلام، تقدّم جوید.^{۱۳۳} خلیفه نیز درست فهمید و از این رفتار، نتیجه حقیقی را گرفت زیرا بر طبق گفته ابن عربی ابتدا وی سلام بکرد و بعد، از این رفتار ابن عربی و تابعانش ممنون شد.

بر اساس گفته عثمان اسماعیل یحیی^{۱۳۴} بار دیگر در همین سال ۶۰۸ ق بود که شیخ‌الاکبر به دیدار شیخ شهاب‌الدین سهروردی (۶۳۲/۱۲۳۵ وفات) نویسنده شهر کتاب معروف عوارف المعارف^{۱۳۵} و یکی از اخصّ حامیان خلیفه الناصر رسید. معه‌ها بر طبق یک فقره مندرج در شذرات الذهب^{۱۳۶}، که عثمان اسماعیل یحیی استنتاجات خود را بر پایه آن قرار داده است، سخن از حرف‌ها و نجواهای درگوشی به میان می‌آورد که میان این دو شیخ بزرگ صوفی رد و بدل شده است، اما هیچ سندی

۱۳۱. فتوحات ج ۴، ص ۴۹۲ (متن: ذات یوم کنا نمشی و معنا جماعة و اذا بالخلیفة مقبل فتنحینا عن الطريق قلت لاصحابی من بداه بالسلام اردلت به عنده فلما وصل و حاذانا بفرسه انتظر ان نسلم علیه كما جرت عادة الناس فی السلام علی الخلفاء و الملوك فلم نفعل فنظر الینا و قال سلام علیکم و رحمة الله و برکاته بصوت جهیر فقلنا باجمعنا و علیک السلام و رحمة الله و برکاته.م)

۱۳۲. *Islamic cristianizado* ص ۹۲.

۱۳۳. بخاری، استیذان، ۵ و ۶ و مسلم، سلام، ج ۱، ابد، ۴۶.

۱۳۴. مؤلفات، ۹۸.

۱۳۵. نیک‌بختانه فارسی‌زبانان این اثر را به فارسی در اختیار دارند، بنگرید به سهروردی: عوارف المعارف ترجمه ابو منصور عبدالمومن اصفهانی، به اهتمام قاسم انصاری، علمی و فرهنگی، ۱۳۶۴ ش.م

۱۳۶. شذرات ج ۴، ص ۱۹۴-۱۹۳.

از محل و تاریخ وقوع این ماجرا به دست نمی‌دهد. در حقیقت، ابن عماد فقط به نقل حکایتی برگرفته از مرآة الجنان یافعی (۱۳۶۹/۷۶۸ وفات) پرداخته است^{۱۳۷}، یعنی آشکارا یافعی نخستین نویسنده‌ای است که به ذکر این واقعه مبادرت کرده است. «دو شیخ مشهور، ابن عربی و سهروردی، به دیدار هم رسیدند. اندکی با هم ماندند و سر در سر هم کردند و به هم نگریستند و حتی کلمه‌ای نگفتند. بعد، از ابن عربی پرسیدند نظرت راجع به سهروردی چیست؟ پاسخ داد او از نوک سر تا کف پا مملو و آغشته با سنت است. از سهروردی همین پرسش را درباره ابن عربی پرسیدند؛ گفت: بحر الحقایق است.» البته القاری البغدادی نیز به ذکر این ماجرا می‌پردازد اما می‌افزاید که این حادثه در مکه رخ داده است.^{۱۳۸} به هر حال فقره‌ای از فتوحات وجود دارد که بر وثاقت این لطیفه و حکایت، سایه تردید می‌افکند^{۱۳۹} و آن این است که ابن عربی به «مقام» سهروردی اشاره دارد و از شخصیت اثرگذار سهروردی یادی نمی‌کند بلکه به استناد یکی از تلامیذ وی سخن می‌گوید؛ در واقع او کلمه رحمة الله علیه را بعد از نام سهروردی اضافه می‌کند که نشان می‌دهد این واقعه باید بعد از مرگ شیخ سهروردی به سال ۶۳۲ ق نوشته شده باشد. قاعدتاً زمانی که ابن عربی به یک شیخ روحانی عظیم‌الشان ارجاع می‌دهد که او را می‌شناخت – بخصوص در مورد مشایخ اهل تصوف که خود می‌شناخت و آنان را دیده بود – از تصریح نام غفلت نمی‌ورزد، اما در مورد وی چیزی نگفته است. به هر حال، با اعتناء به روش معهود روحانی شیخ الاکبر و معرفت خاص وی، بعید به نظر می‌رسد که وی واقعاً سهروردی را دیده باشد، هر چقدر هم که مختصر و موجز بوده است، وی مقام شیخ را بسیار معزز و مکرم می‌شمرد، بی‌آنکه ادنی اشاره‌ای به همصحبتی با وی کرده باشد.

عاقبت در خلال یکی از دو دوره اقامت ابن عربی در بغداد بود که وی با دو تن از شاگردان میرز شیخ عبدالقادر گیلانی آشنا شد: عمر البزاز^{۱۴۰} (۱۲۱۱/۶۰۸ وفات) و

۱۳۷. یافعی، مرآة الجنان، ۱۳۳۸ ق، ج ۴، ص ۱۰۱.

۱۳۸. مناقب ابن عربی، ص ۲۹. ۱۳۹. فتوحات ج ۱، ۶۰۹ و نیز ج ۴، ص ۱۹۲.

۱۴۰. در مورد عمر بن البزاز بنگرید به شرح حالی که گریل Gril در مقدمه رسائل، ص ۲۳۶ نوشته است.

ابوالبدر التّماشکی^{۱۴۱}. این دو به ابن عربی حکایتی در خصوص ابوالسعود بن شبلی باز گفتند که او نیز یکی دیگر از شاگردان شهیر گیلانی یا غوث اعظم بود.

بعد از بغداد، مقصد بعدی ابن عربی در دوره‌ای از سرگردانی‌های طولانی وی در سال‌های ۶۰۸-۶۰۹ ق کجا می‌توانست باشد؟ احتمالاً بار دیگر به مکه رفته است. در حقیقت، وی در کتاب خود، درّة الفاخره^{۱۴۲} یاد می‌کند که به سال ۶۰۸ ق یکی از مصاحبان خود را در منطقه شعب علیّ، یکی از معابری که برای صعود به قلّه کوه ابو قُبیس در مکه موجود بود، مدفون ساخت.^{۱۴۳} اگر چه وی در خلال گفت و گوهایش با ابن نجّار در دمشق به وی گفت زمانی که در بغداد توقّف داشت، کاروانی برای حجّ ترتیب داد (حجّاً مع ركب).^{۱۴۴} مع هذا با کمال اطمینان می‌دانیم که وی در ماه‌های رجب و شعبان و رمضان سال ۱۲۱۵-۱۲۱۴/۶۱۱ در ارض اقدس بود و در اینجا شرحی بر ترجمان الاشواق بنوشت. شیخ الاکبر بعد از اقامت دیگری در سوریه - بر طبق سلسله درس‌های خود که شرحی بر ترجمان الاشواق در سال ۶۱۱ ق است - بار دیگر مسیر آسیای صغیر را در پیش گرفت. در شروع ماه رمضان سال ۶۱۲ ق وی در سیواس اقامت کرد و در این موقع در مکاشفه‌ای، از پیش، خبر غلبه کیکاوس بر فرانک‌ها به سرداری آنتیوخ را مطلع گشت.^{۱۴۵} «در آن دوران که در ماه رمضان در شهر سیواس بودم و سلطان کیکاوس با آنتیوخ به جنگ برخاست، در رویایی دیدم که وی اطراف قلعه را محاصره کرده است و با منجنیق سنگ پرتاب می‌کند و در نتیجه، سردار مزبور به قتل رسید. من پیش خود این رویا را چنین تعبیر کردم که آن سنگ‌ها

۱۴۱. همان، ص ۲۲۵. ۱۴۲. صوفیان اندلسی، بخش ۵۸، ص ۱۴۹.

۱۴۳. بنگرید به کتاب الاستبصار نشر کازابلانکا، ۱۹۸۵ ص ۵.

۱۴۴. نفحه ج ۲، ص ۱۶۳ در اینجا کلمه به کار رفته همان حج مع الراکبین است و در وافی ج ۴، ص ۱۷۸ آمده است حجّا من مکه مع راکبین. بر طبق این گزارش دوم، ابنع ربی از مکه همراه با کاروانیان به سوی بغداد بازگشت. ما هیچ خبری از اسفار ابن عربی در طی سالیان ۶۰۸ تا ۶۱۰ ق در اختیار نداریم احتمالاً در این برهه از زمان باید به آناتولی رفته باشد همانقسم که پیشتر دیدیم از اینجا نیز به سوی حلب در سوریه رفت و در اینجا به سال ۶۱۰ به خواهش شاگردان خود شرحی بر التجلّیات نوشت (عثمان یحیی، المشرق ۱۹۶۶م ج ۱، ص ۱۰۹).

۱۴۵. در این خصوص نیز بنگرید به شذرات ج ۵، ص ۴۹.

که پرتاب می‌شد، همانا توفیقات و فتوحاتی است که بر دشمن خود غلبه می‌یابد و شهر را خواهد گرفت. شکر خدا را که رویای مزبور صادق بود و محقق شد. وی روز عید فطر بر شهر دست یافت میان رویای من و فتح وی تنها ۲۰ روز گذشت و تمام این وقایع به سال ۶۱۲ ق حادث گشت. اندک زمانی قبل از پیروزی کیکاوس، برای وی شعری سرودم و آنچه در رویا دیده بودم به وی نگاشتم.»^{۱۴۶}

همانقسم که ملاحظه کردیم، از این زمان به بعد ابن عربی برای سالیانی چند، در بلاد الروم (آناتولی) اقامت گزید؛ به نظر می‌آید وی بیشتر ساکن ملطیه بود.^{۱۴۷} اقامت وی در آناتولی را برخی از محققان نتیجه بغتی سیاست‌های سلجوقیان می‌دانند (آسین پالاسیوس)؛ و عده‌ای دیگر (نظیر هانری کربن) آن را عواقب طویل‌المدت برای بسط تصوّف شرقی تلقی می‌کنند.^{۱۴۸} اما آنچه در این میان مغفول مانده است، این است که اقامت مزبور در دوره بسیار مهمی از حیات عنصری و روحانی شیخ الاکبر صورت گرفته است. برای مثال در قونیه بود (البته به طور دقیق نمی‌دانیم چه زمان) که وی تلخ‌ترین و رنج‌آورترین شب زندگی خود را سپری کرد، شبی که در پس آن، وی به تفاوت و تمایز قضاء و قدر الهی معرفت یافت.^{۱۴۹} «و این مقام قدر و قضاء را در شهر قونیه در شبی دیدم که تلخ‌تر از آن سراغ نداشتم چه که حکم قضاء و قدر را یافتم... از آن پس میان قضاء و قدر فرق نهادم.»^{۱۵۰} ادامه این متن به صورت شعری

۱۴۶. محاضرة الأبرار ج ۲، ص ۲۴۱.

۱۴۷. به هر حال این مطلب یک اشاره ضمنی در اجازه روایت یا برخی سماع‌هایی است که در فهرست تاریخ شمار زندگی وی در ضمیمه ۱ این کتاب آمده است.

۱۴۸. بنگرید به کربن، تخیل خلاق، ص ۷۰-۶۹.

۱۴۹. درباره تمایز میان قضاء و قدر در تفکر ابن عربی بنگرید به فصوص ج ۱، ص ۱۳۱. در اینجا است که وی توضیح می‌دهد که قضاء، حکم خداوند بر اشیاء بر حد علم وی به اشیاء و در آنهاست. (حکم الله فی الاشیاء علی حدّ علمه به و فیه) حال آنکه قدر توقیف همانی است که بر اشیاء و عین آنها بدون اراده بوده است. (والقدر توقیف ما هی علیه الاشیاء فی عینها من غیر مرید). ما این معنا را به طور دقیق‌تر در فصل بعدی بررسی خواهیم کرد.

۱۵۰. متن: وهذا المنزل اشهدته بقونية فی ليلة لم يمر علی اشد منها لنفوذ الحكم... و فرقت بین قضائه و قدره فی الاشیاء م.

است که ابن عربی خطاب به یکی از برادران الهی خود «اخ فی الله»^{۱۵۱} نوشته است و برای وی این تجربه روحانی خود را شرح می دهد و یاد می کند که این تجلّی خاص در یکی از سخت ترین دوران حیات وی به دست آمده است. ابن عربی به این دوست می گوید: «اگر دوست تو تصمیمی گرفت که عزم این طریق کند و هدف خویش را بفهمد، باید از عقبه عمیقی که میان وی و تأمل وی در هدفش کشیده است، عبور کند، و به حقائق وجود رسد، می ترسی که مبدا این عقبه همان عقبه قضاء باشد.... این عقبه را صعب العبور یافتیم که بین من و آنچه از لقاء حق اراده داشتیم، کشیده است. در این عقبه شبی متوقف ماندم، شبی که صبحی نداشت و آخرش را ندانستم، به حبل اعتصام محکم چسبیدم و به عروة وثقی (قرآن ۲/۲۵۶) دست یازیدم ندا به سرّ آمد که در وادی طلب باش.... چون به خویش باز آمدم این شعری را که می بینی سرودم.»^{۱۵۲} ابن عربی در این خصوص بسیار با رمز و کنایه سخن گفته است به طوری که ما نمی توانیم ماهیت این تجربه سختی را از سر گذرانده است، تعیین کنیم اما نکته ای که بسیار جالب است، این است که سالیانی بعد، صدرالدین قونوی نیز دقیقاً عین همین واقعه را در حیات خویش تجربه کرد، او نیز در قونیه به این تجربه دست یافت و عجباً که همانطور که خود به ما می گوید، در آن موقع، دقیقاً در همان سنی بوده است که شیخ

۱۵۱. فتوحات ج ۳، ص ۱۱۵-۱۱۲ بخشی از این نامه در کتاب الکتوب، ص ۵۶-۵۵ آمده است. این متن بسیار دیریاب است. ابن عربی در آن اظهار می دارد که وی از قونیه به دارالبیضاء رفته است و شاهد تشییع جنازه بردار طریقتی خویش شهاب الدین باشد که در اندک زمانی بعد از حصول این نامه وفات یافت. اما اینکه دارالبیضاء کدم شهر است معلوم نیست (زیرا یاقوت در معجم ۱۶ شهر را ذکر می کند که لقب دارالبیضاء دارند). این شهر نمی تواند کازابلانکا بوده باشد (یعنی اشتباهی که عثمان اسماعیل یحیی کرده است و تاریخ این واقعه را ۵۹۸ می داند که ابن عربی در این هنگام در مغرب بوده است؛ مؤلفات، ص ۹۶) زیرا این شهر در قرن هیجدهم ساخته شده است (دائرة المعارف ویرایش ۲، ذیل دارالبیضاء) اما باید جایی در حوالی آناطولی یا نزدیکی آن بوده باشد.

۱۵۲. متن: وان ولیک لما اراد النهوض فی طریقہ والنفوذ الی ماکان علیه فی تحقیقه اعترضت لولیک عقبه کؤود حالت بینہ و بین الشهود و البلوغ الی المقصود.... فرایتها صعبة المرتقی حائلة بینی و بین ما اریده من اللقاء فوقفت دونها فی لیلۃ لا طلوع لفجرها ولا اعرف ما فی طیها من امرها فطلبت حبل الاعتصام و التمسک بالعروة الوثقی عروة الاسلام (قرآن ۲/۲۵۶) فنودیت ان الزم الطلب... عند رجعتی الی احساسی فنظمت ما شهدت. م

محبوب خود، یعنی ابن عربی بوده است. گزارش قونوی^{۱۵۳} حتی کنایی تر و مبهم تر از روایت ابن عربی است و ادنی نوری بر این دورهٔ پر از رمز و راز در حیات شیخ الاکبر نمی‌افکند؛ با این همه، دست کم این است که اهمیت آن را مؤکد می‌دارد. قونوی به قاضی ابن زکی می‌نگارد: «این کلمات را از شهر قونیه در روزی عجیب و حالی نامأنوس، پس از عقبات صعب العبور و حالات ظاهری و باطنی که مشاهده کردم، برایت می‌نگارم و من از موقعی که به این شهر داخل شدم، منتظر حدوث آن بودم زیرا شیخ ما (یعنی ابن عربی) در همین جا و همین حالت و در همین سنین از عمر، دو امر بزرگ برایش رخ داد، که از آن دو، به عقبه تعبیر فرموده است و در شرح یکی از این عقبات قصیده‌ای سروده است که در جلد دوم از نسخهٔ اوّل فتوحات مکی آمده است و در آنجا و به زبان شعر می‌گوید که در میان راه در عقبه‌ای بر وی این حالت عارض شد^{۱۵۴}... و آن را با جزئیات بیشتر به من باز گفت.»

اگر چه نمی‌توانیم به طور دقیق تاریخ حادثهٔ زیر را معلوم داریم اما این نیز در قونیه رخ داد که شیخ الاکبر با یک صاحب ولایت (ولی) آشنایی یافت که بالکل از گونه‌ای دیگر بود و اُطواری دیگر داشت، زیرا همانقسم که خود وی اظهار می‌دارد، وی تنها کس در طبقهٔ خویش بود؛ شیخ الاکبر این طبقه را به مقامی عجیب و غریب نام نهاده است و آن، ساقط بن رفر بن سقیط العرش است.^{۱۵۵} «در شهر قونیه کسی را دیدم که ماخوذ از کتاب خداوند، یعنی آیه و النجم اذا هوی (قرآن ۱/۵۳) بود که حال وی را نتوان شمرد و مشغول به خویش و به خدای خویش بود، شأنی کبیر و حالی عظیم داشت، هر کسی که او را می‌دید، تحت تأثیرش قرار می‌گرفت و من نیز او را صاحب

۱۵۳. نفحات الالهیه، نسخه خطی کتابخانه ملی شمارهٔ ۱۳۵۴ ص ۱۱۰ به بعد و نشر طهران ص ۱۴۵ به بعد، که اطلاعات شخصی از ویلیام چیتیک است.

۱۵۴. در نسخهٔ قاهره ۱۳۲۹ ق که مطابق با ج ۳، ص ۱۱۴ است (مترجم فارسی اظهار می‌دارد که خوشبختانه نفحات قونوی به زبان فارسی بالحنی بدیع و دلنواز اثر محمد خواجوی در دست است، قونوی، نفحات الیه، ترجمهٔ خواجوی، نشر مولی، ص ۴۸ م.)

۱۵۵. فتوحات ج ۲، ص ۱۴ و ۴۵۶ و ج ۳، ص ۲۲۸ (در اصل فتوحات سقیط الرفر بن ساقط العرش ضبط شده است. م.)

الانکسار و خاکسار دیدم و صفت وی مرا متعجب ساخت...»^{۱۵۶}

و عاقبت، در همین ملطیه — جایی که فرزند ابن عربی، محمد سعدالدین به سال ۶۱۸ ق به دنیا آمد — بود که با قدری تسامح در تعیینِ زمانِ دقیق، وی مردی را به خاک سپرد که دوست و همسفر قدیمی وی بود و در خلالِ اَسفار طولانی اش به مدت بیش از بیست سال، قرین و همدم وی بود و او بدرالحبشی است. اما میان این دو موجود انسانی، ابن عربی و حبشی مرگ نمی توانست، جدایی افکند و حبشی از وراء مدفن خویش روحاً با دوست و شیخ خویش به سفر ادامه داد و با وی مکالماتی نیز کرد. «زمانی که مرگ حبشی فرا رسید، در خانه من بود و به جدّ تمام، لحظه دیدار با خداوند را انتظار می کشید. او در آن شب مُرد... بعد از ظهر به مقبره وی رفتم و او در خصوص چیزهایی که بعد از مرگ بر وی گذشت، نکته ها بر من گفت. او بعد از این گفتار، خدای را شکر نمود. من به وضوح صدای او را در خصوص چیزهایی که گفت و گو کردیم، شنیدم.»^{۱۵۷} اگر چه مکالمه این دو در ورای قبر همچنان ادامه داشت، اما فراقِ جسمانی ابن عربی از این همدمِ نازنینی که برای سالیان دراز و بعد از طی مسافات طولانی از مغرب تا مشرق در کنار او بود و اینک به پایان عمر خویش رسیده است، از لحاظ زمانی مقارن با تاریخی است که دوران سرگردانی ابن عربی نیز خاتمه می یابد و نباید این را صرف یک تصادف پنداشت. در این هنگام وی به دمشق منزل گزید و در همین جا نیز عمر خویش را به پایان برد، او هرگز باز نگشت.

۱۵۶. فتوحات ج ۲، ص ۱۴ (متن: رایته بقونیه آتیه من کتاب الله والنجم اذا هوی حاله لا يتعداه شغله بنفسه وبربه کبير الشأن عظیم الحال رویتة موثره فی حال من یراه فیہ انکسار هکذا شاهدته صاحب انکسار و ذل اعجبتنی صفته.م)

۱۵۷. درّه الفاخره، در صوفیان اندلسی، ص ۱۵۹-۱۵۸.

۱۰. دِمَشَق، مَأْمَن انبیاء

ابن عربی و فقهای سوریه

«دمشق را باید بهشت شرق دانست، افقی است که انوار از آن تابان است... عروسی است که در حجله داماد نشسته است و ما می بینیم... این شهر سراسر باغ و گلشن است و از بوهای خوش آکنده؛ آب های خوشگوار، زیر بوستان هایش روان است... میوه هایش نیکو است و چنان جلالی دارد که خاطره حضرت مسیح و مادر بزرگوارش را زنده می دارد... چشمه هایش پُر از آب است و هر تشنه ای را جان تازه می بخشد... گل هایش چونان ماه تابان، شهر را در آغوش گرفته است.... راست گفتند آنان که در وصف دمشق سخن راندند که اگر بهشتی در روی زمین هست، یقین است که دمشق است و اگر در آسمان است، این شهر را چنان زیبایی در برگرفته است که با بهشت آسمانی برابری می کند.»^۱

غیر ممکن است که این سطور از کتاب الرحلة ابن جُبیر را بخوانیم و بی اختیار یاد شهر اشبیلیه نیافتیم بالاخص مقایسه شهر با باغ عدن که مشهور است؛ البته شگفتی زاست که در میان تمامی شهرهایی که در شرق وجود داشت، ابن عربی دمشق را برای توطن خویش اختیار کرد که یاد و خاطره موطن اصلی او در اندلس را زنده می داشت. دمشق از لحاظ دیگری نیز بسیار شبیه به اشبیلیه بود؛ این شهر به غایت،

محسود و مغبوط و در معرض تصرّف این و آن بود. در خلال سال‌های ۵۸۹ق و ۶۵۸ق دمشق بیش از ده‌ها بار در معرض هجوم امیران و شاهان قرار گرفت؛ به یاد خواهیم داشت که مهاجمان بر این شهر و مدافعان از این شهر، ایوبیان بودند.^۲ این گریزناپذیر بود که میراث تقسیم شده صلاح‌الدین ایوبی مُحَرّک رقیبان در تصاحب آن می‌شد و این، قابل درک است. دمشق به لطف موقعیت جغرافیایی خود، مرکز مهم در میان مناطقی نظیر آناتولی و شمال سوریه به شمار می‌رفت و یکی از مراکز اصلی تجمع زواری بود که به حج می‌رفتند. در عین حال معبری مهم برای نظامیان محسوب می‌شد، از سویی سوریه و الجزیره و از سوی دیگر، فلسطین و مصر را به هم متصل می‌کرد. با مرگ صلاح‌الدین ایوبی، نزاعی سخت و خونبار میان مدعیان جانشینی وی در گرفت و در این میان، دمشق هم دام بود و هم دانه. بعد از چهار جنگ شدید، عاقبت، برادر صلاح‌الدین یعنی ملک العادل توانست در سال ۵۹۵ق شهر را به تصرّف کامل خویش در آورد و توفیق رفیقش شد و آن را به فرزند خویش المعظم تحویل داد. در خلال سال‌های ۵۹۵ق و ۶۲۴ق اغلب شهرهای سوریه در رفاهی نسبی و آرامشی پایدار به سر بردند، به جز سال ۵۹۷ق که دو برادر دیگر، یعنی ملک الظاهر و الافضل کوشیدند تا شهر را در تصرف خود آورند.^۳ همینجا باید تأکید کرد که به استثنای محاصره‌های سنوات ۶۲۶ق و ۶۳۵ق که منجر به نبردی سهمگین شد، شهر و ساکنانش در هراس از این نزاع‌ها، در پشت دیوارهای محکم شهر می‌زیستند، نزاع‌هایی که اگر چه برخی چندان شدید نبودند، اما قاعدتاً معاهدات صلح را در بین دو مخاصم، در شرف تهدید و انتهاء قرار می‌دادند.^۴ هر بار که حکومت تغییر می‌کرد، قوانین اداری و حکومتی نیز عوض می‌شد و این، شهر و ساکنانش را در معرض تهدید

۲. گاهی قوای مهاجم از بیرون یاری می‌شدند مانند سلجوقیان یا خورازمیان و عاقبت نیز مغولان به سال ۶۵۸ بر ضد ایوبیان شوریدند.

۳. برای تاریخ دمشق در خلال دوران ایوبی بنگرید به اثر ارزشمند استفان هومفری، از صلاح‌الدین تا مغول.

۴. همان قسم که بار دیگر به این وقایع باز خواهیم گشت، شایان ذکر است در اینجا توجه کنیم که محاصره سال ۶۴۳ق که خارج از بحث ماست، باعث ویرانی شدیدی در شهر شد.

قرار می‌داد، توگویی که شهر تحت حکومت زنگیان بود. نظامیان و سرداران لشکر، مهم‌ترین مناصب را در اختیار داشتند و قدرت را تصاحب کردند، به عبارت دیگر اینان بودند که بروز جنگ و به تعبیری، سرنوشت شهر و مردم را به دست خویش داشتند.^۵ اینان تحتِ لَوای حمایت از دین، هم بر جان و روح مردم و هم بر تشکیلات مذهبی و حکومتی نظارت داشتند. سرشتِ حکومت ایشان چنان بود که آنان را وسائلی در میان قوای گوناگون سیاسی قرار داده بود تا هم محل مشورت مردم باشند و هم خادمِ امیرانِ مخدوم خود گردند که هر گاه نیاز می‌شد به یاری آنان می‌شتافتند و زمانی که ایجاب می‌کرد خدماتی عرضه می‌داشتند که باعث تحکیم و توثیق حکومت سیاسی می‌شد. نورالدین و تاحدّی بیشتر، صلاح‌الدین، دو حکمرانی بودند که بر طبقِ اغراضِ سیاسی خویش مردم را به جهاد دعوت و تشویق می‌کردند.^۶ به هر حال، گاهی علمای مذهبی از خود تمرد نشان می‌دادند. دو واقعهٔ مهمّ تاریخی معروف (که بعدها بار دیگر به آن اشاره خواهیم کرد) نمایشی از این دو حکایت گوناگون بود. به سال ۶۲۶/۱۲۲۹ ناصر داود، امیر دمشق از ثابت بن الجوزی، خطیب مسجد جامع خواست تا مردم را بر ضدّ ملک العادل تهییج کند، زیرا العادل اورشلیم را به فردریک دوم تسلیم کرده بود. بار دیگر در عید فطر سال ۶۳۷/۱۲۴۰ عزّالدین سُلمی از برخی از سیاست‌های صالح اسماعیل به شدت انتقاد کرد، زیرا دو منطقهٔ مهمّ سوقُ الجیشی را به فرانک‌ها واگذار کرده بود و حتی پا از این نیز فراتر نهاده و از فرانک‌ها خواسته بود که در دمشق املاک بخرند و دستوری صادر کرده بود که مطابق با آن، فروش اسلحه به غیرمسلمانان جایز است.

قاضی القضاة شهر، مانند خطیب شهر، توسط سلطان تعیین و تنصیف می‌شد، با این همه، قاضی از خطیب، مقامی بالاتر بود و به سبب مسولیتی که بر عهده داشت و به لطفِ گستردگی حوزهٔ اقتدارش، مُعتمَدِ شخص سلطان بود. وظیفهٔ سنگینِ قضاوت بر دوش وی قرار داشت و در نتیجه می‌بایست در حُسن انجام امور شرعی در بلادُ الشّام بکوشد، به عبارت دیگر نظارت بر مناطق وسیعی از قنسرین در اقصی شمال گرفته تا

۵. از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۶-۷.

۶. بنگرید به Sivan: *L'Islam et la croisade* ص ۱۳۰-۵۸.

العریش در جنوب بر عهده وی بود. باید به خاطر داشت که مقدم بر اصلاح ساختار حکومت به سال ۶۶۴ ق توسط بَیْبَرَس^۷، همواره قاضی اعلاّی شهر از مکتب شافعیّه انتخاب می شد که مذهب بسیاری از مردم در این بخش از جهان اسلام بود.^۸ قاضی ها و خطیب های شهر مانند هم، از بیوتات یا اشراف دمشق انتخاب می شدند، و در جمیع موارد در زی علماء بودند، و چنانکه ابن جُبیر در کتاب الرحله به ما می گوید، مردانی بودند که خود را به اسامی حیرت انگیزی مسمّی می کردند و البسه فاخر می پوشیدند. «می گفتند فلانی قطب الدین، شمس الایمان، قمر الکامل الایمان، نجم الدین است.... و این فهرست نام های خاص و فنی پایانی نداشت و همه گونه ابزار و ادوات را در اختیار داشتند، بالاخص در میان فقهاء، هر آنچه را از شاهان و امیران حکمت و کاملان امامت توقّع دارید، می یابید... حدّی برای این عناوین نتوان یافت. هر یک از اینان به وسیله ای راهی به سلطان می جوید و مناصب و عناوینی برای خویش می تراشد و خود را واجد اهمیت موفور نشان می دهد.»^۹ فارغ از اینکه چنین بوده یا نبوده، این نکته محرز است که علمای مذهبی مناصب اصلی و کلیدی را در اختیار داشتند، در مدارس درس می دادند و گروهی از طُلابِ فقه و حدیث را گرد خویش جمع می کردند. آنان ظاهراً و شاید هم واقعاً می خواستند که خود را حامی اسلام در قلب جامعه نشان دهند و به صدور فتوا دست می یازیدند و امیران و ارباب سیاست را اندرز می دادند و توقع داشتند که پندشان گوش دهند؛ دست کم این است که با حزم و احتیاط، آنان را تهدید می کردند. به همان گونه که می بینیم الملك العادل مُکوس یا مالیات محلی را بر فقهاء کاهش داد تا در عوض، اینان بر سیاست های وی در قبالِ فرانک ها کمتر اعتراض کنند؛ و یا در سال ۶۲۸ ق الملك الاشرف به خواهش عزالدین سلمی و تقی الدین ابن صلاح فرمان حبس شیخ علی الحریری را صادر کرد که بر وی شوریدند و او را به ارتداد متّهم داشتند و عاقبت تبعیدش کردند.

۷. Baybars ضبط این نام به شکل بیبرس در تاریخ هست بنگرید به عباس اقبال آشتیانی: تاریخ

مغول، امیر کبیر، ۱۳۶۵ ش چ ۶ ص ۱۹۸ و ۲۰۸ و غیره. م

۸- برای قاضی اعلاّی سوریه بنگرید به پوژه، Aspects de la vie religieuse da Damas، ج ۱،

ص ۱۴۲-۱۱۵. ۹. رحله، ص ۳۴۴.

حقیقت این است که در خلال این دوران پرافت و خیز، فقهاء یا علمای مذهبی نیز دوران سختی را پیش چشم داشتند. بسیاری از شرق و غرب به نزدشان می‌آمدند و افکار تند و تیز خود را در حضور ایشان عرضه می‌داشتند، همین کسان که به بلاد الشام کوچیده بودند، شروع به بسطِ تعالیم نوین خویش می‌کردند و اذهان مردم را تغییر می‌دادند و ذهن آنان را بر هم می‌زدند. در حوالی سال ۵۸۷/۱۱۹۱ علماء فرمان قتل سهروردی را در حلب صادر کردند، او متهم بود که تعالیم نوینی را رواج می‌دهد که بر طبق آنها افلاطون و زردشت و ابن سینا، دوشادوش ابو یزید بسطامی و ذوالنون مصری و حلاج، مُروّج حقیقت بودند. خطر مزبور با شروع قرن هفتم محسوس‌تر و خطرتر نیز شد، زیرا شماری از مهاجران از اندلس و مغرب به این سو در آمدند. ابن عربی تنها کسی نیست که قلبش در دمشق آرامش یافت؛ البته بودند مردمانی که از مغرب می‌آمدند و علاقه‌مند به سکونت در سوریه و مصر بودند و بیشتر در دمشق سکنی گزیدند. البته در اینجا نیز درست مانند شهر قاهره، مورد استقبال قرار گرفتند. «مهاجران و آوارگان در این شهر بسیار بودند بالاخص مردان دین بیشتر پذیرفته می‌شدند زیرا قرآن می‌دانستند و یا آنکه در دل، خواهان فراگرفتن آن بودند. منزلتی که اینان در شهر یافتند، بسی حیرت‌زاست. بی شک در هر شهری از بلاد شرق به همین نحو، محل توجه و احترام بودند؛ اما اعتنایی که در این شهر و در این مناطق به ایشان مبذول می‌شد، بیش از هر جای دیگر بود و آنان معززتر و بلکه مقبول‌تر بودند.»^{۱۰} این روایتی است که ابن جُبیر در حوالی سال ۵۸۰/۱۱۸۴ نوشته است، یعنی زمانی که صلاح‌الدین حکومت می‌کرد؛ ظاهراً تحت حکومت جانشینان وی، نباید در این رویه تغییری روی داده باشد. مردم از مغرب می‌آمدند و در زوایا و حجره‌های مساجد و خانقاه‌ها بیتوته می‌کردند اما نه فقط در خانقاه و مدرسه. همانقسم که لویی پوزه به خوبی نشان داده است^{۱۱} تنها اینگونه مکان‌ها نبود که مهاجرانی که از مغرب می‌آمدند، بدانجا روی می‌آوردند، اینان هرگز مناطق و جایهای خاصی برای اقامت خویش برگزیدند و جامعه‌ای خاص برای خود ترتیب ندادند و از بومیان کناره نگرفتند.

۱۰. همان، ص ۳۳۲.

۱۱. لویی پوزه، *Maghrebins a Damas au* شماره ۷ و ۸ از سلسله ۲۸ سال ۱۹۷۵.

مورخان و نویسندگان کتابهای وفيات با اعتماد به سنت خویش به ثبت اسامی آن طایفه‌ای از خارجیان پرداختند که خود را در برخی زمینه‌های متمایز ساختند. برای نمونه، ابن مالک، نحوی معروف که الفیه خود را در دمشق نوشت در سال ۶۷۲/۱۲۷۳ وفات یافت، بنو برزال^{۱۲} که از اشبیلیه آمدند نام خویش را در علم حدیث به یادگار گذاشتند، و بنو زواوی^{۱۳} که از بجایه بودند و دو تن از ایشان قاضیان بزرگ مالکی مذهب در شهر دمشق شدند، و چنانکه اندکی بعد ملاحظه خواهیم کرد، ابن عربی روابط نزدیکی با اعضاء گوناگون این دو خاندان بزرگ داشت. البته در این شهر نفوس بسیاری دیده می‌شدند که به قصد حج سفر می‌کردند و از اینجا به مکه می‌شتافتند و جای خاصی در تذکرها به خود اختصاص دادند و باعث بروز بحث‌های گوناگون شدند. منظور گروهی از اتحادیون یا مروّجان عقیده وحدت است که گاهی نیز تحت عنوان اصحاب الحلول نامیده می‌شدند و به ترویج مرام حلول می‌پرداختند. این روشی سهل الوصول ولی رایج و مرسوم در میان نویسندگان مسلمان از قرون وسطی تا عصر حاضر است که در طبقات اهل تصوّف، کسانی را که باعث بحث و جدل می‌شوند، به این نام تسمیه سازند: نه تصوّف غزالی و نه تصوّف شهاب‌الدین سهروردی که مردانی نیک نام و میانه‌رو در دل جامعه به شمار می‌آیند، بلکه بیشتر، رجالی نظیر حلاج و ابن عربی و ابن سبعین منظور نظر هستند که به رغم تفاوت‌های چشمگیری که در تعالیم ایشان به وفور به چشم می‌خورد، جملگی را به شهود حق در خلق، یا شهود وجه الله در صورت انسانی، در یک ردیف قرار می‌دهند. اگرچه فهرست نام این مُرتَدان و مُلحدان توسط کسانی نظیر قطب الدین القسطلانی و ابن تیمیه و سخاوی و ابن خلدون کامل تر شد، (تنها معدودی از مشاهیر اینان یاد شد) اما می‌تواند نمایشی معدود از نفوس بی‌شمار می‌باشد که جملگی موافقند که افراد زیر، نفوسی زشت‌کردار یا کفرگو هستند^{۱۴}: حلاج که اغلب در رأس این فهرست است،

۱۲. *Aspects de la vie religieuse à Damas* ج ۱، ص ۴۴ و ۱۰۶ و ۵۰۳ و غیره.

۱۳. همان، ج ۱، ص ۱۰۷ تا ۱۱۰.

۱۴. بنگرید به لویی ماسینیون، مصائب، ج ۲، ص ۳۱۵-۳۰۸.

ابن عربی، ابن الفارض، ابن سبعین، شوشتری، تلمسانی، ابن سودکین و قونوی و غیرهم. این فهرستی است که سخاوی به دست می‌دهد و می‌تواند کامل تلقی شود^{۱۵} زیرا ما می‌توانیم در آن فهرست، اسامی بسیاری از تابعان و شاگردان ابن عربی را در شرق، بخصوص در دمشق بیابیم. چنین فهرستی را ابن خلدون نیز تهیه کرده است^{۱۶} و از دقت بیشتری بر خوردار است، اما افزون بر این، تفاوت‌های ظریفی با قبلی دارد. ابن خلدون مؤلف کتاب مقدمه، توانست میان مرتدانی که «رجال وحدت وجود» هستند با افرادی که «رجال وحدت مطلق» اند، تمایز نهد، به عبارت ساده‌تر، میان مکتب ابن عربی و مکتب ابن سبعین تفاوت گذاشت، تفاوتی که از چشم بسیار مخفی مانده بود.

در میان این اتحادیون یا حامیان اتحاد که از مغرب در طی این قرن به دمشق در آمدند، تهمت سحر و جادوگری قبل از همه به افرادی نظیر ابن عربی، عفیف‌الدین تلمسانی (۱۲۶۱/۶۹۰ وفات) و ابن هود (۱۲۹۹/۶۹۹ وفات) زده شد که این دو فرد اخیرالذکر، پیروان بدنام مکتب ابن سبعین بودند^{۱۷}، و البته باید از شیخ ابوالحسن الحرّالی (۱۲۴۰/۶۳۸ وفات) در این زمره یاد کرد. قُبرینی که شرح حال مفصّلی از الحرّالی و مُقرّی نوشته است^{۱۸}، فرصتی به دست نداده است که وی را اینگونه لحاظ کنیم یا آنکه گرایش خاصی در تصوّف وی یا مشایخ وی بیابیم که این بدان معناست که باید منتظر باشیم تا برخی ارباب همّت و شجاعت بکوشند و آثار وی را به تصحیح انتقادی منتشر سازند تا بتوانیم بیشتر و بهتر، در خصوص وی و مکتب فکری وی و سوابق اندیشه وی، مطلب بیاموزیم.^{۱۹} از سوی دیگر به خوبی روشن و معلوم است که

۱۵. سخاوی، القول المنیب، برلین، نسخه خطی شماره ۲۸۴۹ بخش ۷۹۰ ورق ۲۷ تا ۳۶.

۱۶. ابن خلدون، شفاء السائل، به اهتمام خلیفه، بیروت، ۱۹۵۹م، ص ۲-۵۱.

۱۷. ما بعدها به عفیف‌الدین رجوع خواهیم کرد که ابن عربی را در دمشق دید. از آنجا که ابن هود به سال ۶۳۳ به دنیا آمده یعنی ۵ سال قبل از مرگ ابن عربی، غیرممکن است وی را دیده باشد.

۱۸. عنوان، ۱۵۷-۱۴۵ و نفحه ج ۲، ص ۱۸۹-۱۸۷ و بنگرید به درمنگهم، *Vie des saints musulmans* ص ۲۸۸-۲۷۷ و نیز پوزه، *Aspects de la vie religieuse a Damas*، ج ۱، ص ۲۵۸.

۱۹. پل نویا، اثر او را به نام الحکم به فرانسه ترجمه کرده است در کتاب *Ibn Ata Allah et la*

تفسیر وی بر قرآن باعث ناخرسندی فقیه معروف عزالدین سلمی شد و او را بر ضدّ خود شوراند و منجر به تبعیدش در سال ۶۳۲ ق شد. به نظر می‌رسد این تنها دلیلی است که باعث شده است تا سخاوی در فهرست مزبور وی را در زمره اتحادیون ثبت کند. اما جمله اینها به کنار، اما بسی مهم است بر این نکته تأکید نماییم که بر خلاف الحرّالی، ابن عربی در دمشق هرگز متحمّل آزار و اذیت فقهاء نگشت بلکه بر عکس، به خوبی می‌دانیم که به حُسنِ روابط با شماری از مشاهیر دمشق معروف بود، بخصوص با برخی از مشهورترین فقهاء نامدار و صاحب‌منصب شهر. در میان کسانی که به وی حدیث آموختند و اجازه روایت بدو دادند^{۲۰}، می‌توانیم قاضی اعظم عبدالصّمد الحرّستانی^{۲۱} (۶۱۴/۱۲۱۷ وفات) را بیابیم که همانقسم که خود ابن عربی در آغاز محاضرة الابرار^{۲۲} به ما می‌گوید، اجازه روایت صحیح مُسلم را در جامع اموی به وی داد و اجازه عامّه را نیز از وی گرفت. و نیز ابن عربی با قاضی شمس‌الدین خویّ (۶۳۷/۱۲۳۹ وفات) انس و الفت داشت و در یک مکاشفه به وی خبر داد که به زودی به منصب قاضی الاعلی خواهد رسید^{۲۳}؛ خویّ در حقیقت در دو دوره به منصب قاضی القضاات رسید، اوّل در خلال سال‌های ۶۲۹ ق تا ۶۲۳ ق و بار دوم از سال ۶۳۵ ق تا موقع مرگش به سال ۶۳۷ ق.^{۲۴} روایاتی از نویسندگان متأخّرتر در اختیار داریم که نشان می‌دهد خویّ، ابن عربی را به مثابه یک خادم خدمت می‌کرد (کان یخدمه خدمة العبد)^{۲۵} و البته نویسنده مناقب ابن عربی^{۲۶} حتی بر این می‌افزاید که قاضی مزبور، روزانه سی درهم به ابن عربی تقدیم می‌داشت. اما اینکه این روایات تا

naissance de la confrerie shadhilite → ص ۵۶ به بعد و نیز سمیناری در خصوص وی در پاریس به سال ۱۰۷۹ تا ۱۹۸۰ برپا شد. ۲۰. اجازه ص ۱۷۵.

۲۱. در خصوص حرّستانی بنگرید به تراجم ص ۱۰۶، شذرات، ج ۵، ص ۶۰ و نیز پوزه، *Aspects de la vie religieuse a Damas* ج ۱، ص ۱۴۰-۱۳۸.

۲۲. محاضرة الابرار ج ۲، ص ۸. ۲۳. فتوحات ج ۳، ص ۵۰۸.

۲۴. در خصوص شمس‌الدین خویّ بنگرید به تراجم ص ۱۴۸-۱۰۸ و ۱۵۴ و ۱۶۹ و وفیات، ج ۶، ص ۳۷۵ و پوزه *Aspects de la vie religieuse a Damas* ج ۱، ص ۱۳۷ و ۸۰ و ۱۶۸.

۲۵. بنگرید به نفحه ج ۲، ص ۱۷۹ و شعرانی، الیواقیت و الجواهر، قاهره، ۱۳۶۹ ق ص ۹.

۲۶. مناقب ابن عربی، ص ۳۰.

چه حدّ معتبر است، بحث دیگری است. همه این نویسندگان یعنی، مُقَرَّری، شَعْرانی، ابن عماد، القاری البغدادی، جملگی به تکرار از یکدیگر پرداختند و گاهی حتی عین کلمات هم را به کار بُردند و اگر ما به اصل مآخذی که اینان داشتند، اعتناء کنیم باید رو به عقب نهیم تا به فیروزآبادی صاحب کتاب مهمّ «محیط» رسیم که در یمن به سال ۸۱۷/۱۴۱۴ درگذشت. در عین حال، باید توجه داشت که فیروزآبادی نخستین کسی است به نقل بسیاری از جزئیات اخبار درباره شرح احوال ابن عربی و بالاخص نحوه معاشرت و معاملات وی با فقهای زمان خویش پرداخته است. در حقیقت جمله نویسندگان مزبور، اساس کار خویش را بر پایه متنی فتوایی قرار داده‌اند که فیروزآبادی بنا به درخواستِ امیر یمن، الناصر بن احمد ابن الاشرف (۸۲۷/۱۴۲۳ وفات) صادر کرده است.^{۲۷} بر طبق گفته القاری البغدادی که فیروزآبادی، وی را به سال ۷۸۴ق در دهلی دید^{۲۸}، امیر یمن به این بهانه، محل ملامت و سرزنش فقهاء و علمای کشور خویش بود که آثار ابن عربی را در کتابخانه خویش جمع کرده است^{۲۹} و امیر از وی خواسته بود تا در این خصوص فتوایی صادر کند. فیروزآبادی در این فتوای شهیر و معروف خویش به تعزیز و تکریم ابن عربی در اعلی درجه فصاحت پرداخت و گفتار ابن عربی را حائز ارزش والایی دانست و به ذکر فقهایی از جمله شمس الدین خویّ پرداخت که ابن عربی را به غایت تعزیز و تعظیم داشتند. شوربختانه تابعانِ پرشور مکتب ابن عربی فراموش کردند که مراجع اطلاعات وی را معلوم و متمایز دارند و زمانی که می‌بینیم یک قرن از دوره ابن عربی گذشت، با این معضل روبرو شدیم که وثوق و اعتبار جزئیات این اخبار تا چه حدّ است. این تردیدها زمانی موجه‌تر می‌شود که به این حقیقت ناظر باشیم که فیروزآبادی علی‌الظاهر نخستین کسی است که به حادثه خاصّی در زندگی ابن عربی اشاره دارد و همانقسم که خواهیم

۲۷. درباره این امیر یمن بنگرید به شذرات، ج ۷، ص ۱۷۷.

۲۸. مناقب ابن عربی، ص ۶۳ و فیروزآبادی این گزارش را نیز به دست داده است، محیط، ص ۶۷-۷۲.

۲۹. احتمالاً به این سبب بود که سخاوی وی را در فهرست اتحادیون یاد کرده است، بنگرید به القول المنیب، نسخه خطی، ص ۲۷ب.

دید، نمی‌توان آن را پذیرفت.

همین نویسندگان، یعنی المقری، شعرانی و غیرهم، در نقل خویش از روایت زیر نیز متکی به فیروزآبادی هستند و آن، ازدواج ابن عربی با دختر قاضی اعظم مالکی مذهب در شهر دمشق است.^{۳۰} در واقع فقط از سال ۶۶۴ ق. — یعنی سال‌ها بعد از مرگ ابن عربی — به بعد بود که چهار مذهب مالکی و شافعی و غیره توانستند در دربار حکومت منصبی داشته باشند. مورّخانی نظیر المقری یا فیروزآبادی بنفسه نمی‌توانستند از چنین واقعه معروف و مشهوری بی‌خبر بوده باشند — که باعث عکس العمل‌هایی خاص در میان مشاهیر شد — زیرا آنان می‌باید مد نظر خویش می‌داشتند که ابن عربی با دختر مردی ازدواج کرده است که نخستین قاضی اعظم مالکی در دمشق بود: یعنی عبدالسلام الزّواوی (۱۲۸۲/۶۸۱ وفات). عیناً به همین روش، جمله نویسندگان مزبور به دوستی صمیمانه ابن عربی با قاضی بن زکی اشاره دارند که از سال ۶۴۱ ق به بعد صاحب مناصب بلندپایه شد، یعنی بار دیگر سنواتی بعد از مرگ ابن عربی. اما مطلبی که به طور موکّد بر آن یقین داریم این است که شیخ الاکبر در مغرب با یکی از بزرگ‌ترین اعضاء خاندان بنو زواوی یعنی ابو زکریا یحیی (۱۲۱۴/۶۱۱ وفات) دوست صمیمی بود، مردی که آثار وی را می‌خواند و همانقسم که در روح القدس می‌نویسد، همراه با وی روزگاری خوب را سپری کرد^{۳۱}. به علاوه کاملاً قابل قبول به نظر می‌آید که ابن عربی در دمشق با عبدالسلام معاشرت داشت که در آینده و برای اوّل بار، از میان خاندان بنو زواوی که در سوریه (از سال ۶۱۶ ق به بعد) ساکن شدند، به قضاوت رسد.^{۳۲} به هر حال در فقدان اطلاعات کافی و بعدی، غیرممکن است که بتوانیم به اثبات یا انکار این مطلب بکوشیم که ابن عربی با دختر این مرد ازدواج کرده است. مطلب دیگری که شایان ذکر است، این است که بر اساس

۳۰. نفحه ج ۲، ص ۱۷۹ و یواقیت، ص ۹ و مناقب ابن عربی، ص ۳۰.

۳۱. روح القدس، بخش ۴۲ و ص ۱۲۴ و صوفیان اندلسی، ص ۱۳۸-۱۳۷ و نیز فتوحات ج ۲، ص ۲۱ و ۶۳۷ و برای ابوزکریا الزواوری بنگرید به تشوف، بخش ۲۵۶ و ص ۴۲۸ و عنوان، ۲۱ ص ۱۴۰-۱۳۵.

۳۲. درباره عبدالسلام الزواوی بنگرید به شذرات، ج ۵، ص ۳۷۴.

همین منابع اخیر، عبدالسلام نیل به منصب قضاوت را مدیون حمایت بی دریغ شیخ الاکبر می‌داند.^{۳۳} بعدها زین الدین عبدالسلام از منصب خویش به سال ۶۷۳ ق استعفا کرد، منصبی که با میل بسیار پذیرفته بود. آیا در این خصوص می‌توانیم اشاره‌ای از دخالت ابن عربی در این ماجرا بیابیم یا آنکه دلیل اصلی، غفلت کامل نویسندگان است که از لحاظ تاریخ فراموش کردند که قضاوت نخستین قاضی مالکی در شهر دمشق در چه موقع بوده است؟

بر اساس گفته دیگری از فیروزآبادی، مشاجرات و مباحثات بسیاری بر پاشد: این ادعا که عزالدین السلام «شیخ اعظم مذهب شافعیه» به یکی از نزدیکان خویش گفته بود که ابن عربی قطب زمان است. با توجه به اینکه این مطلب به مدت چندین قرن تا به امروز محل بحث فراوان میان موافقان و مخالفان ابن عربی بوده است، باید متونی را جمع آوریم که در پیرامون قضیه عزالدین پیدا شده است. نخستین نکته‌ای که باید معلوم شود، این است که نخستین نویسنده‌ای که به این قضیه در این برهه از زمان اشاره دارد، فیروزآبادی نیست، بلکه عبدالغفار القوصی است که به سال ۷۰۸ ق وفات یافت^{۳۴} و شاید در اثر آشنایی با شاگردان و تابعان ابن عربی و شیخ عزالدین چنین چیزی گفته باشد. شاید به همین سبب بود که در کتاب خود، وحید^{۳۵} نوشت: «گفته‌اند که روزی خادم عزالدین همراه شیخ خویش یعنی عزالدین به مسجد جامع در آمد و به وی عرض کرد، به من قول دادید که قطب زمان را نشانم دهید! شیخ پاسخ گفت: این همان قطب است و با دست خود به ابن عربی اشاره کرد که در جمع شاگردان خویش در مسجد حاضر بود. خادم عرض می‌کند: آیا واقعاً آنچه درباره‌ی وی فرمودید، درست است؟ شیخ می‌فرماید آری او قطب زمان است»^{۳۶} زمانی که این حکایت موجز و

۳۳. ترک القاضی بنظر تین وقعت علیه من الشیخ، نفحه ج ۲، ص ۱۷۹ و نیز یاقوت، ص ۹.

۳۴. در خصوص جزئیات بیشتر موضوع بنگرید به گریل Gril در Une source inedite pour l'histoire du tasawwuf قاهره ۱۹۸۰ ص ۴۴۱.

۳۵. وحید، نسخه خطی، کتابخانه ملی شماره ۳۵۲۵ بخش ۲۱۷ و مشخصات نسخه را گریل به دست داده است.

۳۶. ما با این گفته خادم عزالدین چه می‌توانیم کرد؟ آیا فرضی هست که شیخ وی به وی چنین چیزی درباره ابن عربی نگفته باشد؟

مختصر را با داستان هایی مقایسه می کنیم که بعدها در کتب ارباب تذکره می یابیم بی درنگ معلوم می شود که چرا این حکایت تا این وسعت، رواج یافته است. با اعانت الصفدی (۱۳۶۲/۷۶۴ وفات) مطلب اندکی روشن می گردد: ابن عربی مردی رسوا و بدنام است. در اینجا بسی مهم است که بدانیم صفدی در پی ذهبی رفته است که او نیز از ابن تیمیه گرفته است، مردی که کنایات و انتقادات وی بر ابن عربی معروف است. بر طبق این حکایت از روایت دوم، عزالدین اظهار می دارد که ابن عربی شیخی بطل و کذاب است: «شیخ السوء و الکذاب» که به قدمت عالم و حلالیت امور جنسی جواز می دهد.^{۳۷} صفدی در عین حال گزارش دیگری به دست می دهد که به نقل از عزالدین است، بر طبق این حکایت، ابن عربی با یک جنّ ازدواج کرده است که پیش از هر چیز عادت داشت وی را بزند!! عاقبت به لطف القاری البغدادی^{۳۸} و المقرئ^{۳۹} (که هر دو تن حکایت خویش را از فیروزآبادی گرفته اند) و ابن عماد^{۴۰} که از مُناوی (۱۶۲۱/۱۰۳۱ وفات) نقل قول می کند، سومین روایت معلوم می شود. بر طبق این حکایت، عزالدین زمانی که شخصی از مریدانش از زندقّه ابن عربی جویا شد، فقط سکوت کرد، اما همین قضیه به خادم وی که از قطب بودن ابن عربی سؤال کرده بود، منتسب شد. فراتر از این تحلیل ما، باید افزود سخاوی – که بی شک در اهتمام خویش در جامعیت ناکام ماند – هر سه روایت این حکایت را یکجا در اثر خود به نام القول المُنیب^{۴۱} به دست می دهد و جزئیاتی نیز در خصوص سلسله روات داستان به صورت زیر اضافه می کند: از یک سو، ذهبی – ابن تیمیه – ابن الدقیق – عزالدین سلمی؛ و از سوی دیگر، صفدی – ابن سیّد الناس – ابن دقیق – عزالدین. نیازی به ذکر نیست سخاوی همه روایات دیگر را به کناری می نهد. اینکه کدام یک از آنها راست و صحیح است و کدامیک نادرست و غلط، البته ممکن نیست بتوان به یک پاسخ قطعی و روشن دست یافت؛ با این وصف، شایان ذکر است شیخ القوصی را نمی توان دقیقاً همانی دانست که حامی ابن عربی بوده است، به خصوص اینکه وی در همین کتاب

۳۸. مناقب ابن عربی، ص ۲۸-۲۷.

۴۰. شذرات ج ۵، ص ۱۹۲.

۳۷. وافی ج ۴، ص ۱۷۴.

۳۹. نفحه ج ۲، ص ۱۷۸.

۴۱. القول المنیب، نسخه خطی، ۴۰-۳۸ ب.

وحید، نکته‌های تند و سخیفی در وصف عقیف‌الدین تلمسانی اظهار می‌دارد. معهذا درک این مطلب بسیار مهم است که سبب آنکه این نویسندگان مدلل یا غیرمدلل بر وثاقت این روایت تکیه کردند، این بود که عزالدین سلمی در میان علماء بسیار محترم بود. او کسی است که ماسینیون وی را «أشرف وأندر فقیه شافعی» می‌نامد^{۴۲}، او تجسم کامل فقهی دلسوز و صادق و استوار در امر سنت است. چنان که پیشتر مذکور افتاد، وی ابایی نداشت در مقابل سلطان وقت بایستد و او را به سبب تبانی با مسیحیان نکوهش کند و حتی به تبعید و طرد و حبس آنانی فتوی دهد که به نظر وی برای شریعت و سنت خطر آفرین بودند. در زمانی که به منصب قضاوت شهر رسید، وسیله بر پایی شورش‌های ضد مسیحی در شهر فسطاط شد به این سبب که صلیبیون و معبدیون یا تمپلرها به سال ۱۲۴۲/۶۴۰ به نابلس تجاوز کردند.^{۴۳}

قبل از آنکه از حدیث عزالدین بگذریم و وی را پشت سر نهیم، می‌سزد لختی به آثار خود این عربی پردازیم که در پاره‌ای نکات به وی اشاره دارد. باید صاف و صادق گفت که فقره به شرح زیر آمده، هرگز نوری روشن بر روایات فوق‌الذکر نمی‌افکند زیرا مطلب زیر، در طی یک واقعه آمده است که در «ارض الخیال» روی داده است. مطلب از این قرار است که ابن عربی در دیوان خویش باز می‌گوید: «روزی در ضمن واقعه‌ای عزالدین بن عبدالسلام همان فقیه شافعی مشهور را دیدم که در جایگاهی شبیه مدرسه درس می‌گفت و مردم را آداب دین می‌آموخت. نزدش نشستیم. بعد از اندکی شخصی را دیدم که به سویش آمد و از وی درباره کرم الهی پرسید. او نیز بیت شعری در وصف کرم خداوند به عموم بندگان سرود. به وی گفتم من نیز در این باره پیش از این، بیتی از قصیده‌ای گفتم؛ اما هرچه کردم که بیت یادم آید، نشد و در آن لحظه آن را به خاطر نیاوردم. به وی گفتم اما خداوند در این لحظه بر زبانم در این معنا شعری روان ساخته است که اگر اجازت دهی، بخوانم. به من گفت: باز گو! و خنده‌ای کرد. خداوند با این ابیات زبانم را باز گشود، ابیاتی که پیش از این نشنیده بودم.... وی با لبخند به سخنم

۴۲. *Opera Minorci* ج ۳، ص ۲۷۲ برای عزالدین نیز بنگرید به تراجم، ص ۲۱۶ و شذرات ج ۵، ص ۳۰۱.

۴۳. بنگرید به Sivam در *L'Islamet da croisade* ص ۱۵۱.

گوش فرا داد. در همین موقع قاضی شمس‌الدین شیرازی^{۴۴} از آنجا می‌گذشت. زمانی که مرا دید، ایستاد و در ابتدا کنار عزالدین نشست؛ اما بعد نزد من آمد و گفت می‌خواهم دهانت ببوسم. مرا محکم در بغل گرفت و من دهانش بوسیدم. عزالدین از من پرسید: این چه معنی داشت؟ به وی گفتم، من در واقعه هستم و او از من خواست که دهانش ببوسم و من اجابتش کردم؛ البته سوای این، وی شخصی است که به من حُسن عقیدت دارد. به او خبر رسیده است که گناهکار است و عاصی، و می‌داند که پایان عمرش نیز فرا رسیده است.»^{۴۵}

فارغ از آنکه آیا این کسان موافقان یا مخالفان مکتب ابن عربی بودند یا خیر، و نیز فارغ از آنکه اینان معاصران ابن عربی بودند و یا اندکی بعدتر می‌زیستند، و آثار خویش را بنوشتند، حدّاقلّ این است که تمامشان در این نکته توافق دارند که خاندان قدرتمند بنو زکیّ از جمله دوستان بسیار خوب وی بودند و از جمله حامیان وی به شمار می‌رفتند. بی‌تردید در اینجا این امر از جمله عواملی بوده است که سبب شد شیخ الاکبر ترغیب گردد و در دمشق بماند (به جای آنکه به حلب رود و نزد شاگردش ابن سودکین اقامت کند) و نیز همین عامل، وی را قادر ساخت تا تعالیم خود را در کمالِ طمأنینه و آرامش و به طور کامل، بسط و تفصیل و ترویج دهد، بی‌آنکه از مراجع دینی و علماء و فقهاء در اندیشه باشد. بنو زکیّ بیشتر به منصبِ قضاوت مشغول بودند و تردیدی نیست که هفت تن از این خاندان در فاصلهٔ قرن ششم و هفتم هجری به قضاوت منصوب شدند.^{۴۶} ما دقیقاً نمی‌دانیم شروع آشنایی ابن عربی با این خاندان از

۴۴. دربارهٔ شمس‌الدین شیرازی که در سال ۶۳۱ قاضی بود و به سال ۶۳۶ وفات یافت بنگرید به تراجم، ص ۱۶۶.

۴۵. دیوان، ص ۲۵۶ (مترجم فارسی از روی متن دیوانی که در اختیار داشت بخشی از این ماجرا را یافت: رایت فی الواقعة عزالدین بن عبدالسلام الفقیه الشافعی و هو علی مصطبة کالمدرسة يعلم الناس المذهب فقعدت الی جانبه فرایت انسانا قد اتی الیه یسالة عن کرم الله تعالی، فکان ینشده بیتا فی عموم کرم الله بعباده، فکنت اقول له ان لی فی هذا المعنی بیتا من قصیده فکلما جهدت ان اتذکره لم اتذکره فی ذلک الوقت فکنت اقول له ان الله تعالی قد اجرى علی لسانی فی هذا الوقت فی هذا المعنی ما اقول له فقال لی قل! و هو یتبسم فینطقنی الله تعالی بایات لم تطرق سمعی قبل ذلک» دیوان، ص ۲۶۷ قصیده ۴۰۳ «بقیه حکایت در این نسخهٔ طبعی نیامده بود.م)

۴۶. برای بنو زکیّ بنگرید به پوزه، *Aspects de la vie religiuse* ج ۱، ص ۲۴ و ۴۴ و ۷۲ و غیره.

چه زمان بوده است، اما یقین است که وی با زکی الدین طاهر بن زکی (۶۱۷/۱۲۲۰) وفات) آشنایی داشت، او دو بار به منصب قضاوت رسید، نخست از سال ۵۹۸ق تا ۶۱۲ق و دیگر بار از سال ۶۱۴ق تا ۶۱۶ق.^{۴۷} این قاضی بدفرجام به سال ۶۱۷ق بعد از آنکه به جرم پناه دادن به شیخ عتیق اللوراقی^{۴۸}، از جانب سلطان المعظم متحمل ایذاء و آزار فراوان شد، درگذشت و ابن عربی به ما می‌گوید که وی را در دمشق دیده بود^{۴۹}، دیداری که می‌باید در حوالی سال ۶۱۶ق یا در ابتدای سال ۶۱۷ق رخ داده باشد، یعنی سالی که شیخ عتیق فوت شد. نکته‌ی حائز اهمیت دیگر این است که برادر زکی الدین، یعنی محیی الدین به حمایت دیگر محیی الدین، یک صوفی از بلاد اندلس، یعنی ابن عربی برخاست. پیش از آنکه به بیان رابطه‌ی صمیمانه‌ی شیخ الاکبر با محیی الدین زکی (۶۶۸/۱۲۷۰) وفات) پردازیم، شایان ذکر است که نام این رَجُل معروف با یکی از غم‌بارترین حوادث در تاریخ دمشق عجین شده است. در زمان حمله‌ی مغول به سال ۶۵۸/۱۲۶۰، او به همراه قاضی صدرالدین بن سنی الدوله انتخاب شدند تا نزد هلاکوروند و از وی برای اهالی شهر امان جویند، هلاکوبی درنگ وی را به منصب قضاوت کل منطقه، از قنسیرین تا العریش برگماشت.^{۵۰} ابو شامه به صراحت روش وی را در طی این دوران پُر حادثه به باد انتقاد می‌کشد و وی را به این سبب سرزنش می‌کند که کوشید جمیع مکاتب و مدارس منطقه را به اختیار خویش در آورد. «در این زمان قاضی (ابن زکی) سعی کرد تا جمیع مناصب را برای خود و فرزندان و دوستانش در اختیار گیرد. او نظارت بر مدارس را یا به خود و یا به متعلّقان خویش سپرد، مدارس نظیر عزراویه، سلطانیه، فلکیه، رکنیه، قیمریه، کلّسه که به نام شمس الدین الکردی بود، وی حتی مدرسه‌ی صالحیه را از آن خویش کرد و ریاست آن را به عمادالدین سپرد... او جمیع این کارها را کرد، زمانی که همگان به خوبی

۴۷. تراجم، ۱۱۸ و پوزه، *Aspects de la vie religieuse a Damas*، ج ۱، ص ۱۳۱-۱۳۰.

۴۸. برای شیخ عتیق بنگرید به صفی الدین، رساله، ص ۱۲۳-۱۱۸.

۴۹. درة الفاخره، صوفیان اندلسی، ص ۱۶۰.

۵۰. برای محیی الدین بن زکی بنگرید به پوزه، *Aspects de la vie religieuse a Damas*، ج ۱، ص ۳۴۰.

می‌دانستند که وی رو در روی فقهاء ایستاد، فقهای که در دو مدرسه‌ای تعلیم می‌دادند که وی پیش از این تصاحب کرده بود: عزیزیه و تقویه. او به یکی از فرزندان خویش عیسی ریاست خانقاه‌های صوفیان را تفویض کرد و برادر خود را نیز در این مهم معاون وی ساخت.^{۵۱} مذکور خواهد افتاد که در این زمان، محیی‌الدین بن زکی، برادر کوچکتر را به حمایت از ابن عربی برگماشت. اما آنچه ابو شامه هرگز نمی‌گوید این است که ابن زکی افزون بر اینها، مظنون به طرفداری از شیعیان نیز بود. چند نویسنده بر اساس دو بیتی که وی نوشت، مؤکداً گفتند که «وی علی را بر عثمان ترجیح می‌نهاد.»^{۵۲} گرچه همانقسم که ابن عماد خاطرنشان می‌کند وی مدعی بود که از أعقاب عثمان نیز هست.^{۵۳} در این مقطع، تلاشی شگرف صورت گرفت تا این رسوایی مسلم شود که ابن عربی و سوابق شیعی‌گری محیی‌الدین بن زکی به هم مربوط است، خصوصاً که این دو، دوستان صمیمی هم بودند. این دقیقاً همان بود که یونینی انجام داد، وقتی که نوشت «در این مورد، وی با شیخ محیی‌الدین ابن عربی موافق بود.»^{۵۴} اما همانطور که پیش از این دیدیم، نوشته‌های خود ابن عربی که معتمدترین اسناد و منابع در این خصوص است، هر گونه پیش فرضی را در تشیع و تمایلات شیعی‌گری وی منتفی می‌سازد.

به ارتباط ابن عربی با خاندان بنو زکی، بسیاری از نویسندگان اشاره کرده‌اند. نیازی نیست تا برای این گونه اطلاعات به فیروزآبادی اعتماد شود که بر طبق آن ابن عربی در گورستان آنان دفن شد: قبل از وی، ابو شامه جزئیات ماجرا را که خود به هنگام تدفین ابن عربی حاضر بود، به دست می‌دهد.^{۵۵} یونینی (۷۲۶/۱۳۲۶ وفات) حتی تأکید می‌نماید ابن عربی در منزل قاضی محیی‌الدین بن زکی وفات یافت (یعنی در همان اوقاتی که وی منصب قضاوت را در اختیار نداشت) و اینکه این همو بود که با

۵۱. تراجم، ص ۲۰۶-۲۰۵.

۵۲. ابن کثیر، البدایه، ج ۸، ص ۲۵۸ و شذرات ج ۲، ص ۳۲۸-۳۲۷.

۵۳. بنگرید به شذرات، همان. در مورد این مدعی بنو زکی که اعقاب خلیفه سوم عثمان هستند،

بنگرید به تراجم، ۳۱. ۵۴. بدایه، ج ۸، ص ۲۵۸.

۵۵. تراجم، ص ۱۷۰.

یاری دو تن از رجال معتمد، به تغسیل و تکفین جسد میّت پرداختند.^{۵۶} المقرّی اطلاعات بعدی را افزون می‌کند (بی آنکه منابع خود را ذکر نماید) که محیی بن زکی هر روزه سی درهم به ابن عربی صدقه می‌داد^{۵۷} که دقیقاً همان مبلغی است که بر طبق گفته القاری البغدادی، قاضی خویّ به ابن عربی صدقه می‌داد. و عاقبت، پسر امیر عبدالقادر در تحفة الزائر^{۵۸} می‌گوید، ابن عربی با دختری از خانواده بنو زکی نیز تزویج کرد. جداً غیر ممکن است که بتوان بر این دست اخبار اعتماد کرد، اخباری که نویسندگان متاخرتر به دست می‌دهند، اما باید دو عامل مهمّ را ذکر کرد که جمله منابع مرجوع ما، علی الظاهر از آن بی خبر بودند. نخست اینکه سه دلیل مبرهن هست که ابن زکی خواسته بود تا فصولی چند از فتوحات مکیه را در دمشق به سال ۶۳۳ ق مطالعه نماید^{۵۹}. دوم آنکه فقرات گوناگونی در نفحات الهیه^{۶۰} هست که گواهند بر این حقیقت که ابن زکی بعد از وفات ابن عربی، به رابطه نزدیک خود با تابعان ابن عربی، یعنی حلقه «اکبریه»، خصوصاً با دو تن از فرزندان شیخ و نیز فرزندخوانده وی، قونوی ادامه داد.

در عین حال از رابطه ابن عربی با علماء و فقهاء دمشق به خوبی خبر داریم که باید آن را کامل کرد و گفت که وی با دیگر فقیه مشهور دمشق معاشرت داشت: زین الدین یوسف الکردی^{۶۱} (۶۴۳/۱۲۴۵ وفات) که بر اساس گفته ابن عربی یکی از معدود رجالی بود که به سنت حسنه اقامه دو رکعت نماز قبل از نماز مغرب قائم بود.^{۶۲} خلاصه، اگر حتی شواهد نویسندگانی نظیر فیروزآبادی و یا القاری البغدادی را که عشقی بی حد و مرز و احترامی زائدالوصف به ابن عربی تقدیم می‌داشتند، بگذریم،

۵۶. بنگرید به وافى، ج ۴، ص ۱۷۵ و فوات، ج ۳، ص ۴۳۶.

۵۷. نفحه ج ۲، ۱۶۶. ۵۸. تحفة الزائر، دمشق، ۱۹۶۳ م، ص ۵۹۷.

۵۹. مؤلفات، ص ۱۳۵ سماع ۴۹ و ۵۰ و ۵۱ و ۵۳ که در اینجا به اسم کامل وی اشاره می‌شود: یحیی بن محمد بن علی القرشی که همراه با اسم یکی از فرزندانش به نام موسی قرین است.

۶۰. قونوی، نفحات الهیه، نسخه خطی کتابخانه ملی، ۱۳۵۴ ص ۱۱۱-۱۱۰ و ۱۱۳ و ۱۱۴ و ۱۱۵ و ۱۱۸-۱۲۰.

۶۱. برای جزئیات بیشتر درباره وی بنگرید به تراجم، ص ۱۷۷.

۶۲. فتوحات ج ۱، ص ۴۲۹.

باید نتیجه گیریم که اینان به تحریف تاریخ دست یازیدند و تصویری ارائه دادند که مطابق میل خودشان بود. تعالیم و آموزه‌های ابن عربی شاید و نه ضرورتاً برای همه مستمعان و مخاطبان وی، شبیه هم بوده است، اما یقین است مخفی و مکتوم باقی نماند، همانقسم که از شماره مستمعان وی (که تقریباً بیش از یکصد و پنجاه بودند) معلوم است، این نکته از اجازه سماع‌هایی که میان سال‌های ۶۲۰ ق تا ۶۳۸ ق صادر شده است، مدلل می‌گردد. و این تعالیم، نه خطیبان و واعظان را سر خشم آورد و نه هتک حرمت از ساحت علماء و فقهاء کرد، فقهاء و علمایی که شیخ الاکبر را به غایت محترم می‌داشتند. چون به وقایعی که بعد از مرگ وی، به فاصله کمتر از پنجاه سال رخ داد، می‌اندیشیم، یعنی به جدال و نبردی سهمگین نظر می‌افکنیم که بر ضد وی و تعالیمش و آثارش و حامیانش برپا شد و قائلان این مخالفت‌ها افرادی نظیر ابن تیمیه و قطب‌الدین قسطلانی بودند، خواه و ناخواه، به این نتیجه می‌رسیم که ابن عربی در طول حیات خویش یعنی تا زمانی که زنده بود، بیش از آنکه دیگران تصوّر کنند، شیوه حیات و فضائل زندگیش، مطابق با رسوم سنت و شریعت بود.

از سوی دیگر، در خصوص ارتباط ابن عربی با محافل صوفیان در دمشق، نسبتاً اخبار موثقی در اختیار داریم. برای نمونه آیا ابن عربی شیخ الحرّالی را می‌شناخت؟ و آیا نحوه ارتباط وی با الحرّالی و شیوه رفتارش با وی چه بود، زمانی که شهره شهر شد و به سال ۶۲۸ ق محبوس گشت. در حال حاضر و در این مقام از تحقیق و پژوهش، نمی‌توان پاسخی صریح و روشن به این پرسش‌ها داد. با این وصف می‌دانیم که وی عقیف‌الدین تلمسانی را در طی ملاقاتی در دمشق به سال ۶۳۴ ق دید. یکی از اهالی تلمسان^{۶۳} به نام عقیف‌الدین، زمانی که مردی جوان بود به سوی شرق شتافت و به آناتولی سفر کرد و در اینجا بود که می‌گویند چهل خلوت و اعتکاف داشت.^{۶۴} در

۶۳. کومی الاصل بر طبق اعلام خیرالدین زرکلی، (اعلام چاپ ۶، ۱۹۸۴ م، ج ۳، ص ۱۳۰) و نه کوفی از آن حیث که بسیاری از نویسندگان اینگونه ثبت کردند. درباره زندگی عقیف‌الدین بنگرید به واف، ج ۱۵، ص ۴۱۳-۴۰۸ و این سقایه: تالی الوفیات، ویرایش Sublet در دمشق، ۱۹۷۴ م، شماره ۱۲۲ ص ۱۰۶-۱۰۵، شذرات ج ۵، ص ۴۱۲-۴۱۳ و پل نويا، *Une cible d'ibn Taymiyya: de moniste al-Tillimsani*، ۱۹۷۸ م، ج ۳۰، ص ۱۲۷ به بعد.

۶۴. واف، ج ۱۵، ص ۴۰۸.

اینجا وی صدرالدین قونوی را دید و به شاگردی وی در آمد^{۶۵} و این قونوی بود که به سال ۶۳۴ ق وی را به دمشق برد تا به دیدار شیخ الاکبر نایل آید، چنانکه از سماع دوازدهم فتوحات معلوم است و در این سماع اسم هر دو تن آمده است. و نیز به واسطه قونوی و از طریق او بود که چندین سال بعد، وی با ابن سبعین در مصر آشنا شد. «زمانی که شیخ تلمسانی، همراه قونوی به رسالت مصر رفت، تلمسانی در آنجا ابن سبعین را دید که تازه از مغرب آمده بود. تلمسانی همراه شیخ خود بود. از ابن سبعین پرسیدند که قونوی را چگونه یافتی؟ گفت، ایشان یکی از محققان هستند اما مردی جوان همراه اوست که از وی دانایتر است!»^{۶۶} این ملاقات حوالی سالهای ۶۴۸ ق – یعنی تاریخ ورود ابن سبعین به مصر – تا ۶۵۲ ق – زمانی است که وی برای حج عزم مکه کرد – رخ داده است. ملاقات با ابن سبعین پیامدهایی داشت و نویسندگان بسیاری گفتند که تلمسانی فرزندخوانده و بعدها شاگرد و مرید وی شد.^{۶۷} عقیف الدین نویسنده شروخی بر فصوص الحکم ابن عربی، مواقف نفری، منازل السائرین هروی انصاری، و صاحب یک دیوان نیز هست، و او را در سلک اتحادیون یاد کردند که به همین سبب، علماء و فقهاء، زشت ترین تحقیرها را در حقش روا داشتند: بر اساس گفته ابن تیمیه «وی در دین مخرب ترین و در هتک ناموس شریعت، نابکارترین بود»^{۶۸}؛ و بر طبق گفته نویسنده دیگری، چونان گوشت خوکان در ظروف زیبای چینی بود که بسیار زشت از او یاد کرده است^{۶۹} و منظورش از ظروف چینی همانا ابیات زیبای سروده تلمسانی بود که همگان، حتی ابن تیمیه به تمجید از آن مجبور شدند.

نیکبختانه می دانیم که ابن عربی سابقه آشنایی با سه تن از مؤلفان یا بهالیل در دمشق داشت: مسعود الحبشی^{۷۰} (۶۰۲/۱۲۰۵ وفات) که همانطور که خود ابن عربی در فتوحات به ما اظهار می دارد^{۷۱}، بهلولی مخصّص به مقام بهت و حیرت بود؛ یعقوب

۶۵. بنگرید به چیتیک، آخرین وصیت و نصیحت، ص ۵۳.

۶۶. شذرات ج ۴، ص ۴۱۲. ۶۷. القول المنیب، نسخه خطی، ص ۹۷.

۶۸. مجموعة الرسائل الکبری، ج ۱، ص ۱۷۸-۱۷۷.

۶۹. شذرات ج ۵، ص ۴۱۲. ۷۰. تراجم، ص ۵۴.

۷۱. فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰.

الکورانى، مردى غمگین و مولّه و بهلول که وی را در پل سفید، الجسر الابيض دید^{۷۲} و على الكردى (۶۲۲/۱۲۲۵ وفات) مشهور که ابو شامه مى گوید «مردم شهر در حق وی عقاید گوناگونى داشتند برخى او را صاحب کرامات مى پنداشتند و عده‌ای دیگر به انکارش رفتند و بر وی تهمت مى زدند که هرگز کسی وی را به نماز و روزه و پوشیدن کفش ندیده است.»^{۷۳} صفی‌الدین ابن ابی منصور که مردى جوان بود و او را در دمشق دیده بود، مى گوید «اهالی دمشق را چنان زیر نظر داشت که توگویی امیر خانه‌ای، بر خانه خویش نظر دارد» و اندکی پیشتر مى رود و با جزئیات مشروحی از ملاقاتی مى گوید که میان على الكردى و شیخ سهروردی روی داد.^{۷۴} ابن عربی در فتوحات به اختصار از ملاقات خود با این بهلول یاد مى کند^{۷۵} و مى افزاید که غالباً وی را مى دید، به علاوه ابن عربی اثری کوتاه و موجز نوشت و در آن به تبویب و تشریح گفته‌های بهلیل پرداخت^{۷۶}. عاقبت، ابن عربی در خاتمه جلد دهم از فتوحات اظهار مى دارد که در دمشق به ملاقات چهار تن از کسانی نایل شد که پیشتر از این در بلاد اندلس آنها را دیده بود، اگر چه در آن موقع از مکان و منزلت ایشان بی خبر بود و این چهار تن در مقام «رجال الهیة والجلال» بودند. «اینان کسانی هستند که به یاری اوتاد مى پردازند و احوال روحانی بر آنان غالب است، قلوبشان آسمانی است، بر زمین گمنام‌اند، اما در آسمان معروفند... یکی از آنان بر قلب حضرت محمد، دومی بر قلب حضرت شعیب، و سومی بر قلب صالح، و چهارمی بر قلب هود است... اینان جمع هستند و حیات و اصل عالمند... من ایشان را در دمشق دیدم و شناختم که کیستند، قبلاً ایشان را در بلاد اندلس دیدم که در جمعشان بودم ولی آن موقع، ایشان را نمی شناختم که صاحب که چه مقامی هستند و متأسفانه آنان را فقط یکی از عباد خدا مى پنداشتم.»^{۷۷}

۷۲. فتوحات ج ۱، ص ۲۵۰-۲۴۹ این پل بر رودخانه توریه بنا شده بود که دیگر وجود ندارد ولی در کتب نامش هست.

۷۳. تراجم، ص ۴۶.

۷۴. رساله، ص ۱۲۳-۱۲۴.

۷۵. فتوحات ج ۲، ص ۵۲۲.

۷۶. اثر مورد نظر کتاب الاجوبة العربیة فی شرح النصائح الیوسفیه است که عنوان شرح روحیات الشیخ على الكردى را نیز دارد، مؤلفات، ص ۹.

۷۷. فتوحات ج ۲، ص ۱۲-۱۳ (متن: هم الذین یمدون الاوتاد الغالب على احوالهم الروحانية،

ملاقات دو خاتم

ابن عربی بعد از سیر و سیاحت شرق در مدت بیست سال، اینک در سن شصت سالگی، عزم کرد تا در دمشق اقامت گزیند. اینکه چرا شام را به جای مصر برگزید، چنانکه بسیاری از مهاجرانی که از مغرب می آمدند و شامل طبقاتی از صوفیان نیز می شدند، تصمیم گرفتند که در مصر توطن کنند نه در جای دیگر، ابن عربی با یک پاسخ صریح و روشن به ما جواب می گوید، آن هم در فصل وصیت (الوصیه) در فتوحات^{۷۸}. در این فصل ابن عربی فاش می گوید: «اگر می توانی در شام منزل کنی، بدان رسول خداوند به آن دستور داده است زیرا فرموده است، بر شماست به شام روید زیر بهترین زمین خداست و بهترین بندگان و برگزیدگان خدا در آنجا هستند.»^{۷۹} بی شک، این نیت وی بود که مطابق با این وصیت و نصیحت خداوند عمل کند. اما از سوی دیگر به نظر می رسد که قاهره را مأمّنی نیافت که امید آن داشت در آن راحت جوید. به هر حال قابل اعتناست که نه در آثارش و نه در شرح حال هایی که از وی نوشته اند، حتی ادنی اشاره ای ولو مختصر وجود ندارد که نشان دهد وی در آنجا دوستانی داشت، مگر حریری و برادر وی که استثناء بودند و این دوران نیز در همان ایام کودکی خویش در اندلس می شناخت. از این چشم انداز، بسیار دیدنی است که بر طبق حکایت قُبرینی – و ظاهراً نیز چنین بوده است – مصر جایی است که فقهاء و علمای دینی فتوای قتل ابن عربی را صادر کردند. بر عکس مصر، ما در فصل اخیر دیدیم که شیخ الاکبر ملاقات های گوناگون و گسترده ای در سوریه داشت و به نظر می آید آنها را برای بسط و فصل تعلیم و آثار خویش و انجام رسالت خود سودمند یافت و به کار نیز

→ قلوبهم سماویة و مجهولون فی الارض و معروفون فی السماء... و احدهم علی قلب محمد و الثانية علی قلب شعيب و الثالثة علی قلب صالح و الرابع علی قلب هود... فقد اجتمع فی هولاء الاربعة عبادة العالم كله... لقيتهم بدمشق فعرفت انهم هم و قد كنت رايتهم ببلاد الاندلس و اجتمعوا بی و لكن لم اکن اعلم ان لهم هذا المقام بل كانوا عندی من جملة عباد الله.م)

۷۸. فتوحات ج ۴، ص ۵۰۰.

۷۹. ابن حنبل ج ۴، ص ۱۱۰ و ابو داود، جهاد، ص ۵۵۳.

گرفت. این در مورد دمشق بیشتر صادق بود، زیرا در آنجا خاندان بنوزکی با چشمانی باز و با فراست کامل مراقب و محافظ ابن عربی بودند؛ این مطلب در حلب نیز صادق بود، که در اینجا به سال ۶۱۳ ق با ملک الظاهر دوستی و مصاحبت یافت.^{۸۰} بر طبق این تأکيدات به ناچار باید به این نتیجه رسیم که وی در حلب نیز اقامت داشت - یعنی در اینجا کمتر از شش ماه، میان سال‌های ۶۰۰ ق تا ۶۱۸ ق ماند^{۸۱} - و در اینجا بود که چهارده حواری برای نخستین بار بر وی ظاهر شدند. اسامی این گروه چهارده نفری که در آینده‌ای نه چندان دور، جزو یاران و تابعان و شاگردان وی شدند و با هم در بیش از ۳۰ اجازه روایت و سماع روایت از آثار ابن عربی ثبت شده است - که یکی از این اجازه سماع‌ها در حلب به سال ۶۱۷ ق صادر شده است - و بقیه قطعاً در دمشق و به سال ۶۳۳ ق امضاء شده‌اند، به قرار زیر است:

عبدالعزیز الجَبَّاب
 علی بن مظفر النُّشَبی
 حسین بن ابر الاریلی
 حسین بن محمد الموصلی
 ابراهیم بن محمد بن محمد انصاری القرطبی^{۸۲}
 ابراهیم بن عمر القرشی
 عیسی بن اسحاق الهذبانی
 اسماعیل بن سودکین

۸۰. بنگرید به قبل، فصل ۸ و به مراجعی که در آنجا به دست داده شد و نیز افزون بر آن، فتوحات ج ۳، ص ۶۹-۷۰. در اینجا ابن عربی به گفت و گویی اشاره می‌کند که با شاه حلب ملک الظاهر داشت در خصوص فقهی که فتوایی صادر کرده بود که به شاه اجازه می‌داد هر موقع از سال را که خواست ماه روزه اعلام دارد!

۸۱. فقره‌ای از فتوحات ج ۳، ص ۴۹ می‌گوید ابن عربی خانه‌ای داشت و در آنجا میزبان شخصی به نام سلیمان الخابوری بود که اجازه روایت برخی احادیث را به وی داد. درباره جزئیات اقامت ابن عربی در حلب بنگرید به تاریخ شمار زندگانی ابن عربی در ضمیمه ۱ آخر کتاب.

۸۲. ابن عربی به وی در فتوحات ج ۲، ص ۶۳۷ اشاره می‌کند.

محمّد بن علی المَیورقی (المایورکی)
 محمّد بن محیی‌الدین بن عربی
 محمّد بن سعدالدین المعظمی
 نصر الله بن علی بن العز الشَّیبانی بن الصَّفَّار
 یعقوب بن مُعَاذِ الْوَرَبی
 یونس بن عثمان الدِمَشقی.

تعیین هویت سه تن از اینان که در فهرست فوق آمده است، اصولاً غیر ممکن به نظر می‌رسد. ابن سودکین در این فهرست هست، محمّد المعظمی که همراه ابن عربی به سال ۶۱۵ ق به ملطیه هجرت کرد و بعدها فرزنده خوانده وی شد، و نیز دو تن از پسران ابن عربی در این فهرست آمده‌اند. محمّد مورد نظر می‌باید کوچکتر از عمادالدین (۶۶۷/۱۲۶۹ وفات) باشد زیرا محمّد سعدالدین جوانتر از وی است و هنوز به دنیا نیامده بود، گفتیم که ابن عربی نخستین نسخه فتوحات را به سال ۶۲۹ ق به این فرزند خویش اهداء کرده بود.^{۸۳}

با رجوع به حکایات گوناگون که در شرح حال ابن عربی نوشته شده است، می‌توان گفت احوال چهار تن از اعضاء این گروه معلوم است. علی بن مظفر النشبی، (۶۵۶/۱۲۵۸ وفات) در دمشق و اهل حدیث بود و باید در میان اهالی شهر از احترامی شگرف برخوردار بوده باشد زیرا در کتاب فهرست مؤلفان اثر دمیاط^{۸۴} و نیز تذکره الحفاظ^{۸۵} اثر ذهبی نام برده شده است؛ ابو شامه^{۸۶} به ما می‌گوید وی در عین حال، دستیار قاضی صدرالدین البکری بود و جزو عدول و حسبه دینی و دنیوی به شمار می‌رفت. بر طبق گفته مؤلف شذرات الذهب^{۸۷} حسین بن الاربلی یک لغوی تمام عیار بود که از اربیل به سوریه مهاجرت کرده بود؛ از او نیز در فهرست دمیاط نامی رفته

۸۳. در مورد عمادالدین بن ابن عربی بنگرید به وافى ج ۲، ص ۱۹۳ و نفحه ج ۲، ص ۱۷۰.

۸۴. دمیاط، فهرست المؤلفین، ص ۷۵.

۸۵. تذکره الحفاظ، نشر حیدرآباد، ۱۹۵۸ م، ج ۴، شماره ۱۴۳۸.

۸۶. تراجم، ص ۱۹۹. ۸۷. شذرات، ج ۵۷ ص ۲۷۴.

است.^{۸۸} ابراهیم بن عمر القرشی یکی از اعضاء خاندان‌های اشراف و اعیان دمشق بود زیرا مادرش دختر قاضی اعظم محیی‌الدین محمد بن علی (۵۹۹/۱۲۰۲ وفات) یعنی یکی از اعضاء خانواده بنو زکی بود. وی یکی از عدول دمشق بود که برای صدق گواهی به وی رجوع می‌کردند و در آنجا به تخصص دبیری نیز رسید. بر طبق گفته ابوشامه^{۸۹} انشاء وی ممتاز بود و در روزگار خود بهترین دفاتر را می‌نوشت. از سوی دیگر همین مؤلف، قضاوتی صعب و سخت در حق ابن الجفار کرد^{۹۰} (که تحت نام ابن شُقیشقه معروف است) و آن چنان این حکم سخت بود که آدمی ظنین می‌شود که مبادا وی با محکوم، خصومت شخصی داشت که وی را «مرتد و عاصی و یاغی و کذاب و مردی که دینش اندک است و کافر و نابه‌کار» نامیده بود. اما ابن العماد^{۹۱} به دفاع از وی برخاست و وی را مردی دانا و شریف و فاضل شمرد و به علاوه، می‌گوید وی خانه خویش را دار الحدیث ساخته بود.

به یاد خواهد آمد که جمله این کسان در دمشق می‌زیستند و نه در حلب. این حکم به علاوه، و احتمالاً در خصوص آن هفت مردی که ظاهراً اطلاعاتی در خصوص ایشان به دست نیامده است، نیز صادق است زیرا نام همگی در بیش از سی اجازه سماع یاد شده است که تمامی آنها را ابن عربی به سال ۶۳۳ق در دمشق صادر کرده است.^{۹۲} لذا اتفاقی نیست که تمامی این کسان به سال ۶۱۷ق به حلب آمدند تا مستمعان کتاب المیم و النون و الواو^{۹۳} باشند که خود مؤلف قرائت می‌کرد؛ بی تردید این عده با ابن عربی سابقه آشنایی داشتند چه که وی را در طی یکی از اقامت‌های او

۸۸. دیماط، ص ۹۳ و نیز یونینی، ذیل مرآة الزمان، حیدرآباد، ۱۹۵۴ ج ۱، ص ۱۲۵.

۸۹. تراجم، ص ۲۳۲ و نیز شذرات ج ۵، ص ۳۱۲.

۹۰. تراجم، ص ۲۰۱.

۹۱. شذرات ج ۵، ص ۲۸۵ در اینجا وی ابیاتی را از المیم و النون و الواو نقل می‌کند که به ابن صفار نیز منسوب است.

۹۲. آنان همگی در ۳۰ سماع فتوحات ذکر می‌شوند و این به تاریخ ۶۳۳ق و در دو سماع برای کتاب ایام الشان (مؤلفات ص ۶۷) و سه سماع برای کتاب مقام القربه (مؤلفات ص ۴۱۴) و سه سماع برای تاج الرسائل (مؤلفات ص ۷۳۶) آمده است.

۹۳. مؤلفات، ۴۶۲ و ۱۴۷.

در دمشق دیده بودند.

در جمع فقهای شهر حلب، دست کم، دو تن از آنان با ابن عربی دوستی صمیمانه داشتند. یکی از این دو تن، نجم‌الدین محمد بن شانی الموصلی (۱۲۳۳/۶۳۰ وفات) است که در مدرسهٔ سیف‌الدین بن غلام‌الدین به تعلیم مشغول بود.^{۹۴} این مرد همانی است که به ابن عربی فردی را معرفی کرد که به «مقام اهل العظمة» رسیده بود، مقامی که بر طبق گفتهٔ خود ابن عربی، در آن، سراسر گیتی با همهٔ پهنایش، وسعت مومن را ندارد اما قلب مومن وسعت خداوند را دارد. وی در فتوحات می‌نویسد: ^{۹۵} «از این گروه کسی را ندیدم مگر یک تن که در موصل بود و سخن از وصل او در میان؛ او اهل این مقام بود و روزی واقعه‌ای مشکل برایش روی داد و کسی را نیافت که از آن واقعه خلاصش دهد. چون ذکر ما را شنید، کسی از معتقدان وی، او را نزد ما آورد و او البته فقیه عالی قدر، نجم‌الدین محمد بن شانی موصلی بود که واقعهٔ او را نزد ما عرض کرد و ما او را از آن گرفتاری خلاصی بخشیدیم، و سردی قلبش زائل شد و ما را مصاحب خویش گرفت و اهل این مقام بود و ما کوشیدیم او را از این مقام به مقامی برتر، داخل نماییم.»

فقیه دیگر کسی جز کامل‌الدین ابن العدیم^{۹۶} (۱۲۶۲/۶۶۰ وفات) نیست که نویسندهٔ دو تاریخ‌شمار شهر حلب بود و قضاوت این شهر در اختیار داشت و بعدها نیز به وزارت ملک العزیز (۱۲۳۶/۶۳۴ وفات) و ملک الناصر (۱۲۶۰/۶۵۸ وفات) رسید. این همان فردی است که به سبب قرائت کتاب ذخائرالعلاق با تمامی فقهای

۹۴. فتوحات ج ۵، ص ۸۳ در مورد جزئیات بیشتر در خصوص این مرد، بنگرید به Sourdel در کتاب *les professeurs de madarasa a Alep* در مجلهٔ شرق‌شناسی، سال ۱۹۵۱-۱۹۴۹ شمارهٔ هشتم ص ۹۰.

۹۵. فتوحات ج ۳، ص ۲۲۵ و نیز بنگرید به فتوحات ج ۴، ص ۸۳ و ۲۴۱. (متن: ما لقیتم احدا من هذا الصنف الا واحدا بالموصل من اهل حدیثه الوصل کان له هذا المقام ووقعت له واقعة مشکلة ولم يجد من یخلصه منها فلما سمع بنا جاء به الینا من کان یعتقد فیه و هو الفقیه نجم‌الدین محمد بن شانی الموصلی فعرض علینا واقعة فخلصناه منها فسر بذلك ثلج صدره و اتخذناه صاحباً وکان من اهل هذا المقام و ما زلت اسعی فی نقلته منه الی ما هو اعلیٰ م.)

۹۶. بنگرید به دائرةالمعارف ویرایش ۲ ذیل ابن العدیم.

شهر حلب مقابله کرد.^{۹۷} همانقسم که پیش از این دیدیم ذخائر، شرحی است که ابن عربی بنا به خواهش ابن سودکین و بدرالحبشی بر ترجمان الاشواق خود در حلب به سال ۶۱۱ ق تدوین کرد، که این دوازده فقه‌ای شهر حلب درباره ترجمان شنیده بودند که به کنایه و طعنه حرف می‌زدند.^{۹۸}

ابن عربی به احتمال زیاد مواجهاتی با قاضی اعظم شهر حلب، یعنی بهاء‌الدین بن شداد (۶۳۳/۱۲۳۵ وفات) و جانشین وی، ابنُ الأستاذ (۶۳۶/۱۲۳۸ وفات) داشت؛ به هر حال وی در قضیه یک مورد مکاشفه عجیب با ایشان روبرو شد.^{۹۹} اما واقعه مزبور نباید عجیب‌تر – و البته کافی‌تر – از یک مکاشفه دیگری باشد که در طی آن به وی، سورة الاخلاص اعطاء گشت. «این سوره در شهر حلب بر ما تجلی کرد و به ما گفتند سوره‌ای را زیارت می‌کنی که کسی آن را لمس نکرده است و اجنه نیز بر آن دست نزده‌اند و این سوره، میلی عظیم به ما داشت و بر من به مثابه این منزل تمثیل یافت، منزلی که پیش از این، داخل آن شدم. بعد به من گفتند: این خالص از آن تست و دیگر مومنان را بر آن دستی نباشد؛ چون این مطلب را به من گفتند، اشاره را دریافتیم و دانستم که این عین ذات من و عین صورت من است و نه دیگری.»^{۱۰۰}

و بالاخره این دمشق بود – همان مأوی الانبیاء که می‌گفتند در یوم الآخرة بار دیگر حضرت عیسی در آنجا رجعت خواهد کرد^{۱۰۱} – که ابن عربی آنجا را از سال ۶۲۰/۱۲۲۳ به بعد، برای سکونت خویش برگزید. بر طبق مندرجات کتاب تراجم^{۱۰۲}، مسکن وی در جنب مدرسه رواحیه و نه چندان دور از باب الفردیس در شمال دمشق قرار داشت. همین منبع خبر، افزون بر این، به ما باز می‌گوید که بعد از مرگ بانی مدرسه، ابن رواح، طعنی در کار وی افتاد. زمانی که ابن رواح در ۶۲۳ ق فوت شد، ابن عربی خبر داد – یا چنانکه ابو شامه به کار برده است، «و نمود کرد» – که ابن رواح تاجری متمول و یکی از عدول شهر دمشق بود و شبی همراه

۹۷. ذخائر، نشر مصر، ۱۹۶۸ م، ص ۴. ۹۸. همان.

۹۹. فتوحات ج ۲، ص ۴۱۶. ۱۰۰. فتوحات ج ۳، ص ۱۸۱.

۱۰۱. برای احادیث مخصوص دمشق بنگرید به یاقوت، معجم، ج ۲، ص ۴۷۰-۴۶۳ و نیز دائرة المعارف ویرایش ۲ ذیل دمشق. ۱۰۲. تراجم، ص ۱۴۹.

شیخ تقی‌الدین بن خزعل به نزد وی آمدند و شهادت گرفتند که هدایت مدرسه را از دستان ابن صلاح الشهرزوری به در آورند؛ همانقسم که ابو شامه می‌گوید، این پایان مباحثه بود.

خانه‌ای که ابن عربی در آن می‌زیست، بی‌شک از آن بنو زکی بود. بر طبق گفته یونینی^{۱۰۳} ابن عربی در همین خانه وفات یافت؛ افزون بر این، به مدت طولانی – یعنی شش قرن بعدی – از آن امیر عبدالقادر الجزائری شد^{۱۰۴}. به یاد خواهیم داشت که در این خصوص، ابن عربی از قبولِ جمیع اموالی که به وی هدیه می‌کردند، امتناع می‌ورزید^{۱۰۵} و این که تنها چیزی که داشت، صدقات و نذوری بود که به وی تقدیم می‌شد، هدایایی که به نظر می‌آید، بسیار زیاد و معتنابه بود، زیرا بر اساس گفته صاحب نفحة الطیب^{۱۰۶} امیر حمص^{۱۰۷} به وی اطمینان خاطر داد که روزانه صدر درهم تقدیمش کند و این در حالی است که خود محیی‌الدین بن زکی و قاضی خوی هر روز به وی سی درهم، انفاق می‌کردند. یقین است که باید چنین جزئیاتی را بالاخص از جانب متشاقانِ سینه‌چاکِ ابن عربی با احتیاط تلقی کرد؛ اما به علاوه نباید فراموش کنیم که بر طبق گواهی مستند و موثقِ ابن جبیر، اینگونه حمایت و کمک‌های مالی و صدقات در دمشق امری عادی محسوب می‌شد. «هر شخصی از مغرب ما که در جست و جوی آرامش روحی و تسلی خاطر بود، در اینجا (یعنی در دمشق) به آروزی خویش می‌رسید و خود را وقف علم و معرفت می‌کرد و در هر مجمعی که می‌خواست، مال خویش می‌جست، او دغدغه معونه خویش نداشت زیرا اعظم و اخص اعانات را در اینجا به دست می‌آورد.»^{۱۰۸} و نیز المقرّی می‌افزاید که شیخ الاکبر همه صدقات و نذور و هدایایی را که به وی تقدیم می‌شد، تقسیم می‌کرد و انفاق می‌نمود، اما باید در عین حال از میان آنها، سهمی نیز برای خویش به کناری می‌نهاد تا به رفع حوائج خانواده خویش بکوشد. به نظر می‌آید وی در این زمان، حداقل دو همسر داشت:

۱۰۳. وافی، ج ۴، ص ۱۷۵.

۱۰۴. تحفة الزائر، ص ۵۹۷.

۱۰۵. بنگرید به فصل ۲.

۱۰۶. نفحة، ج ۲، ص ۱۶۶.

۱۰۷. شخص مورد نظر همان مجاهد شیرکوه است که بر حمص از سال ۵۸۱/۱۱۸۴ تا ۶۳۷/۱۲۳۹

حکومت می‌کرد.

۱۰۸. ابن جبیر، رحله، ۳۳۲.

فاطمه بنت یونس که او را در آخرین سطور فتوحات مکیه یاد می‌کند^{۱۰۹}، و نیز مریم بنت محمد بن عبدون که ما از یک فقره موثق و مستند از نظم الفتوح می‌دانیم که وی هنوز به سال ۶۳۰ ق زنده بود.^{۱۱۰} در عین حال می‌دانیم که وی دو پسر داشت: عمادالدین محمد فرزند فاطمه که بزرگتر بود و سعدالدین محمد که در ملطیه به سال ۶۱۸ ق به دنیا آمد. ابن عربی در فتوحات خود به دختر خویش به نام زینب نیز اشارتی دارد^{۱۱۱} که حتی در طفولیت خود این استعداد داشت که فتوا صادر کند. «روزی از دخترم، زینب زمانی که در سن شیرخوارگی بود و از عمرش یک سال یا حدود یک سال می‌گذشت، و نزد مادرش به بازی مشغول بود، پرسیدم: دخترم درباره مردی که با همسرش مجامعت کرده است و به حالت انزال نرسیده باشد، چه نظری داری؟ گفت: بر او غسل واجب است. حاضران در مجلس از این سخن وی سخت در شگفت شدند.»^{۱۱۲} سوای این فقره، ما نیز توصیف خود ابن عربی را در دیوانش در اختیار داریم^{۱۱۳} که روزی سخت و در لحظه‌ای دشوار، دختر خود را نزد کسی به امانت می‌سپرد. وی نام اول این دختر را ذکر نمی‌کند، به طوری که نمی‌توانیم اطمینان داشته باشیم آیا این دختر همان زینب است یا کسی دیگر و اینکه آیا وی رنجور یک داغ فراق بوده است یا چیزی دیگر. این جزئیات به کنار، خانه ابن عربی علی القطع باید به حد کافی آنقدر وسیع بوده باشد که بتوان در آنجا سی شاگرد را گرد هم جمع آورد، شاگردانی که گرد هم می‌آمدند تا به قرائت آثار وی مشغول گردند.^{۱۱۴} در

۱۰۹. فتوحات ج ۴، ص ۵۵۴ ابن عربی جمله رحمة الله را بعد از اسم وی یاد نمی‌کند و این شاید این حدس را قوت می‌بخشد که وی در آن اوقات که به تدوین آخرین سطور فتوحات مشغول بود، یعنی حوالی ۶۳۶ ق در قید حیات بوده است.

۱۱۰. نظم الفتوح المکی نسخه خطی کتابخانه احمدیه (اطلاعات ماخوذ دکتر ریاض المالح است).

۱۱۱. فتوحات ج ۴، ص ۵۵۴.

۱۱۲. متن: فان ابنتی زینب سالتها کالملاعب لها و هی فی سن الرضاعة و کان عمرها فی ذلک الوقت سنة او قریبا منها فقلت لها بحضور امها وجدتها یا بنیة ما تقولین فی الرجل یجامع اهله و لا ینزل فقلت یجب علیه الغسل فتعجب الحاضرون من ذلک. م

۱۱۳. دیوان، ص ۳۴۰.

۱۱۴. این ثابت است که تعداد وفیری از سماع‌ها و اجازه روایت‌ها فتوحات بخصوص برخی در آن

ضمن، تعداد شاگردان وی در دمشق رو به فزونی بود، زیرا این شاگردان در حلب به سال ۶۱۷ ق تنها چهارده تن بودند که برای سماع آثار وی جمع می‌شدند^{۱۱۵}. اما نخستین سماع‌هایی که درباره فتوحات مکيه شکل می‌گرفت و ابن عربی میان سنوات ۶۳۳ ق تا ۶۳۸ ق آنها را صادر کرد^{۱۱۶}، شامل بیش از یکصد و بیست اسم است؛ البته باید بر این تعداد، نفوس کوچک‌تری را افزود که نام این مستمعان در سایر اجازه روایت‌ها و سماع‌های دیگر در تاریخ اقامت وی در دمشق از سال ۶۲۰ ق تا ۶۳۸ ق ثبت شده است. حدود بیست تن از مستمعان برای ما آشنایند. سواي آن «چهارده حواری» خاصّ وی، می‌توانیم به افرادی نظیر قونوی که در دمشق به سال ۶۲۶ ق یار استاد خویش بود^{۱۱۷}، تلمسانی که به سال ۶۳۴ ق اجازه روایت فتوحات را در استماع خویش در همین سال به دست آورد^{۱۱۸}، دو دختر احمد الموصلي یعنی امّ رسلان و امّ دلال،^{۱۱۹} و عاقبت پسر جوان‌تر ابن عربی سعدالدین محمد. ۱۲۰ برای نام مستمعان دیگر طبیعی است توجه خواننده معطوف به آنانی شود که اسمشان به تکرار در موارد معینی یاد شده است و یا در سالیان گوناگون به استماع پرداخته‌اند و البته باید به خاطر داشت شاگردانی بودند که فقط یک بار نامشان آمده است و باید سی

→ زمان در این خانه نویسنده در دمشق صادر شده است مؤلفات، ص ۱۲۵ باری نمونه بنگرید به سماع‌های ۵۴ و ۳۵ و ۳۶ و ۳۷ و ۳۹.

۱۱۵. این ثابت می‌کند که تعدادی کثیر از این استماع آثار ابن عربی خصوصاً سماع‌های یاد شده در فوق، می‌باید در خانه خود نویسنده در دمشق صادر شده باشد بنگرید به مؤلفات ص ۱۲۵ برای نمونه این سماع‌ها بنگرید به سماع شماره ۵۴ و ۳۵ و ۳۶ و ۳۷ و ۳۹.

۱۱۶. سماع‌های مزبور میان ۵۸ تا ۷۱ مورد ثبت شده است که تا مرگ ابن عربی ادامه داشت و ابن سودکین و قونوی آنها را گردآوری کردند.

۱۱۷. بنگرید به کتاب العبادله، مؤلفات، ۲ و سماع ۱ و ۲.

۱۱۸. مؤلفات، ص ۱۳۵ و سماع ۱۲.

۱۱۹. مؤلفات، ۱۳۵ و سماع، ۴۷ و ۲۱ و ۳۴ و ۳۸ و ۴۴.

۱۲۰. بنگرید به مؤلفات ص ۶۷ و سماع ۲، مؤلفات ۴۱۴، سماع ۳ و مؤلفات ۷۳۶ سماع ۳ و بسیاری از سماع‌های مربوط به فتوحات مورخ ۶۳۳ ق. سعدالدین محمد در دمشق به سال ۶۵۶ ق وفات یافت و آثار مهمی از خویش بر جای گذاشت، (کحاله ج ۹، ص ۲۴۸) در مورد جزئیات بیشتر در خصوص وی بنگرید به وافى ج ۱، ص ۱۸۶ و فتوی ج ۵، ص ۱۵۸ و تراجم، ص ۲۰۰ و شذرات ج ۵، ص ۲۸۳ و بخصوص نفحه ج ۲، ص ۱۷۰.

نفر را در این زمره یاد کرد. یکی از این اسامی که شایان توجه است، اسم ابوبکر بن محمد البلخی است: وی توانست به استماع کتاب التجلیات به سال ۶۲۰ ق، و استماع کتاب العبادلة به سال ۶۲۶ ق، و بیست هفت استماع از قرائت کتاب فتوحات به سال ۶۳۳ ق و بالاخره استماع کتاب التَّنْزِلات الموصليه به سال ۶۳۴ ق توفیق یابد.^{۱۲۱} حتی نکته جالب تر در خصوص ایوب بن بدر بن منصور المقرئ این است که سخاوی او را در ردیف «اتحادیون» فهرست می کند^{۱۲۲}، با تکیه بر گفته کامل و دقیق و درست ذهبی که نوشت وی شماری از آثار ابن عربی را استنساخ کرده بود.^{۱۲۳} نام وی نیز برای نخستین بار به سال ۶۲۰ ق در تاریخ و همراه ابوبکر البلخی در نخستین سماع از فتوحات دیده می شود^{۱۲۴}؛ بعد از این در طی سالیان بعدی نیز در هشت مورد از سماع های^{۱۲۵} آثار گوناگون ابن عربی نیز همراه با نام دو تن از مستمعان دیگر، یعنی ابراهیم بن عمر القرشی (یکی از چهارده حواری خاص فوق الذکر) و ابراهیم ابن احمد القرطبی (که نباید او را با ابراهیم بن محمد بن محمد الانصاری القرطبی اشتباه گرفت) ذکر می گردد؛ نام وی یکبار دیگر در سماع کتاب العبادله نیز می آید^{۱۲۶} و بعد بار دیگر در سال ۶۳۸ ق و در سماع کتاب التَّنْزِلات الالهیه^{۱۲۷} با امضاء مورّخه دهم ربیع الاول به خط شیخ الاکبر یعنی درست یک ماه قبل از وفات شیخ، آمده است که در اینجا وی تنها مستمع این اثر یاد می گردد.

علاوه بر این مستمعان، دو خاندان و دودمان از اعیان و اشراف شهر نیز در زمره مستمعان قرار داشتند؛ سخاوی حکایت می کند که سه نسل ملتزم آستان شیخ بودند. کوچک ترین ایشان ابوبکر سلیمان الحموی است که در یکی از مساجد دمشق منصب وعظ داشت و عاقبت به سال ۶۴۹/۱۲۵۱ در سن نود سالگی درگذشت.^{۱۲۸} نام وی

۱۲۱. مؤلفات ۲ و ۱۳۵ و ۷۳۸ و ۷۶۲. ۱۲۲. القول المنیب، نسخه خطی، ص ۲۸ ب.

۱۲۳. در واقع او را به عنوان مؤلف در شماری از سماع های یاد شده از آثار ابن عربی یاد می دارد.

۱۲۴. مؤلفات، ص ۷۳۸.

۱۲۵. مؤلفات، سماع ۲۶ و ۳۳ و ۲۱۹ و ۳۱۷ و ۳۸۶ و ۴۱۸ و ۵۵۱ و ۶۸۹ و غیره.

۱۲۶. مؤلفات، ص ۲. ۱۲۷. مؤلفات، ص ۷۶۲.

۱۲۸. در خصوص اطلاعات مربوط به وی بنگرید به تراجم، ص ۱۸۷ و دیماط، فهرست، ص ۸۰ و

در سی و سه سماع فتوحات آمده است که تمامی آنها مورّخ ۶۳۳ ق است و در اغلب موارد، و نه همیشه، نامش همراه دو پسرش احمد و عبدالواحد است. نخستین پسر، احمد، متولّد سال ۶۰۰ ق و متوفّی به سال ۶۸۷ ق است که نویسنده کتاب وافی، او را به تزویر و سالوس متهم کرده است: «او به سبب التباس به زهد و تقوای خویش بر بسیاری از کارهای خویش پرده در می کشید تا آنکه روزی علیه قاضی ابن سائق شهادت داد. وی متهم به شهادت دروغ شد، اما همچنان بر شهادت خویش اصرار و ابرام داشت.»^{۱۲۹} پسر دوم، عبدالواحد نظیر پدر خود واعظ بود^{۱۳۰} و به سال ۶۵۸ ق وفات یافت. فرزند وی، محمّد بن عبدالواحد الحموی همراه پدر و پدر بزرگ خود، در هفده سماع فتوحات نامش دیده می شود.^{۱۳۱} شبیه به این خاندان، باید از فامیل بزرگ برزالی در سماع های فتوحات یاد کرد؛ جدّ این خاندان، محمّد بن یوسف (۶۳۶/۱۲۳۸ وفات) نخستین کس از خاندان بنو برزال بود که به دمشق آمد و در آنجا مأوی گزید و در اینجا به تعلیم حدیث مشغول شد و امام مسجد جامع شد.^{۱۳۲} نام وی در نه سماع فتوحات و نیز در اجازه روایت از کتاب ایام الشان، تاج الرسائل و کتاب مقام القرب آمده است^{۱۳۳}؛ اسم فرزند وی یعنی احمد در سه سماع فتوحات در سال ۶۳۳ ق یاد شده است.

عاقبت باید نام سه تن دیگر را که برادر بودند، یاد کرد، نخست محمّد بن سائق است که در دومین سماع فتوحات آمده است. یکی از این برادرها عمادالدین (۶۷۴/۱۲۷۵ وفات) است که در دو مدرسه عذروایه و خضیریه منصب تعلیم

۱۲۹. وافی، ج ۴، ص ۲۷۰-۲۶۹.

۱۳۰. تراجم، ص ۲۰۶ و دمیاط، فهرست، ص ۵۹.

۱۳۱. او بی شک بسیار در آن زمان بسیار جوان بلکه نوجوان بوده است اما همان قسم که خواهیم دید تنها کودک یا نوجوان حاضر در مجالس استماع فتوحات نبوده است. حضور اطفال و نوجوانان در حین قرائت آثار ادبی در آن دوران امری رایج بوده است. بنگرید به Vajda در کتاب La transmission du savoir ص ۴-۵.

۱۳۲. در مورد محمّد بن یوسف البرزالی بنگرید به تراجم، ص ۱۶۸ و وافی، ج ۵، ص ۲۵۲ و شذرات، ج ۵، ص ۱۸۲.

۱۳۳. مؤلفات، ۴۱۴ و سماع ۳، و مؤلفات، ۶۷ سماع ۲ و مؤلفات، ص ۷۳۶ سماع ۳.

داشت^{۱۳۴}؛ نام وی در ردیف مرتدانی است که سخاوی به دست داده است^{۱۳۵} و اینبار نیز نظیر سایر موارد، بر اساس گفته‌هایی است که ذهبی نقل کرده است. دو برادر دیگر، علاءالدین محمد بن السائق (۶۸۲/۱۲۸۳ وفات) آموزگارِ مدرسه فتحیه^{۱۳۶} و عزالدین محمد بن السائق که شهیرتر از دو برادر دیگر بود که از سال ۶۶۹ ق تا ۶۷۸ ق به منصب قضاوت رسید و البته بار دیگر نیز از ۶۸۰ ق تا ۶۸۲ ق به همین مقام رسید^{۱۳۷} و همان قسم که مشاهده کردیم، در یک مناظره با دیگر شاگرد ابن عربی، احمد الحموی سخت بر آشفته شد. به هر حال باید ذکر کرد که بر طبق کتابِ وافی، عزالدین به سال ۶۲۸ ق به دنیا آمده بود که در نتیجه، زمانی که به استماع فتوحات حاضر بوده است، باید نزدیک ۵ سال می‌داشت، مگر آنکه به وجود چهارمین تن از خانواده احمد بن سائق قائل گردیم که احتمالاً چنین نیز بوده است. از سوی دیگر، همین نقل قول از وافی، معلوم می‌سازد، عزالدین بن سائق با عمادالدین ابن عربی بسیار صمیمی بوده است که فرزند بزرگ‌تر شیخ الاکبر بود؛ این نیز بدیهی است که شیخ وی، کمال‌الدین تفلیسی بود که در سال ۶۵۸ ق منصب قضاوت داشت و بر طبق گفته قونوی^{۱۳۸} یکی از دوستان صمیمی شیخ سعدالدین فرزند جوان‌تر ابن عربی نیز به شمار می‌رفت. با تکیه به این تحلیلی که از این گروه مستمعان منفرد به دست دادیم، بسی از اشخاص دیگر باقی می‌مانند که البته برای ما ناشناخته‌اند، از جمله، شایان ذکر است نام محمود بن عبید الله الزنجانی (۶۷۵/۱۲۷۵ وفات) که شاگرد شیخ سهروردی بود و در مدرسه تقویه به منصب امامت رسید.^{۱۳۹} و باید از احمد بن التکریتی یاد کرد که در بیست و پنج سماع فتوحات اسمش آمده است و در طی حکومت ناصر یوسف (از ۶۴۸/۱۲۵۰ تا ۶۵۸/۱۲۶۰) واعظ شهر دمشق بود.^{۱۴۰}

۱۳۴. پوزه، *Aspects de la vie religieuse a Damas* ج ۲، ص ۷۶۵ و ۷۷۹.

۱۳۵. القول المنیب، نسخه خطی، ص ۱۰۲ ب

۱۳۶. وافی، ج ۳، ص ۶۲۹.

۱۳۷. وافی ج ۳، ص ۲۶۹ و ۲۷۱ شذرات، ج ۵، ص ۳۸۳.

۱۳۸. قونوی، نفحات الالهیه، نسخه خطی، کتابخانه ملی، شماره ۱۳۵۴ ص ۱۱۷ ب و ۱۱۸ ب.

۱۳۹. بنگرید به شذرات، ج ۵، ص ۳۷۴.

۱۴۰. ابن سقا، تالی، ص ۷۲ و ترجمه فرانسوی، ص ۶۲.

از میان مستمعانی که نامشان همراه با نام دیگران یا به تنهایی در سماع‌های یاد شده، آمده است، دو نفر، برای ما آشنایند: موسی بن یحیی بن محمد القرشی^{۱۴۱} فرزند قاضی ابن زکی و یوسف بن درباس الحمیدی، پسر عموی ابن سودکین^{۱۴۲} که یکی از اعضاء اصلی و ثابت قدم حلقه دِمَشقی بوده است (اصطلاحی که در دوره ایوبی و ممالیک به معنای امیر نظامی اشراف به کار می‌رفت).

این بررسی کوتاه و مختصر – که یقیناً نقائص بسیار دارد و نسبی است – درباره اجازه‌هایی که ابن عربی در سماع آثار خود میان سال‌های ۶۲۰ ق تا ۶۳۸ ق صادر کرده است، گویای نتایجی چند است. نخست، اگر ما قونوی و تلمسانی و ابن سودکین را که برای عموم اهل تصوّف چهره‌های تابناک و مشهورند و به سبب تمایلات شاگردانشان، تحت گروه اتحادیون معروف‌اند، به کناری نهمیم، سایر مستمعانی را که می‌توانیم نشانی از آنها در کتب تذاکر و تواریخ پی بگیریم، جملگی به طایفه علماء منسوبند، علماء به تعبیر رایجی که از این کلمه مستفاد می‌شود و شامل قضات و وعّاظ و خطباء و امامان و محدّثان و نظایر آن می‌گردد. مهمّ است که تأکید شود این امر دقیقاً گویای آن است که این رجال که چنین مناصبی مهمی داشتند و در کتب ارباب تذکره آمده‌اند، فراتر از عموم مردم بودند و اشخاصی عادی و معمولی محسوب نمی‌شدند. این مطلب شخص را به این تصوّر سوق می‌دهد که شاید سایر مستمعان که در این سماع‌های آثار ابن عربی یاد شده‌اند، بیشتر در زمره طبقه متوسط جامعه قرار داشتند. از سوی دیگر، تعداد نسبی اعضاء مستمعان، افزون بر سوابق اجتماعی آنها، حکایت از این می‌کند که با آنکه تعلیم و هدایات ابن عربی جوانب سرّی و خفی داشته است، با این وصف، آنچنان هم که انتظار می‌رفت، مخفیانه و پنهانی نبوده است. به هر حال این احتمال هست که وی با دقت بسیار شاگردان و مستمعان خود را انتخاب می‌کرد و البته محفل خصوصی هم داشت که باید گفت خواندن بخش‌هایی از آثارش در میان این مستمعان خاصّ صورت می‌گرفت و حتی برخی از آثارش به طور خاصّ در محافل

۱۴۱. مؤلفات ص ۱۳۵ سماع ۴۹ و ۵۴.

۱۴۲. مؤلفات ص ۱۳۵ سماع ۲۷ و ۳۰ که در آنجا نسبت وی با ابن سودکین یاد شده است. وی می‌باید در آن زمان بسیار جوان بوده باشد زیرا به سال ۶۹۰/۱۲۹۱ وفات کرده است.

خصوصی مطالعه می‌شد که از جمله آنها باید به کتاب فتوحات اشاره کرد: یقیناً کتاب فتوحات، کتاب کبیر ابن عربی است که افزون بر این، حداقل حساسیت را برای بحث و نقد و نظر در خود داشت، زیرا اثری حجیم بود و مضامین فراوانی را در خود داشت که بالغ بر هزاران صفحه می‌شد. از سوی دیگر باید به یاد آورد که برخی از آثار مهم ابن عربی حاوی مفاهیم اساسی و پیکره اصلی تعلیم وی و عناصر مابعدالطبیعی بودند که می‌بایست در میان مستمعان خاص و محدود و معدود قرائت شود که بی شک به ذائقه «خواص و اهل تحقیق» خوش می‌آمد. این مطلب، بیش از همه در خصوص فصوص الحکم صادق بود، اثری از ابن عربی — که همان قسم که بعدها خواهیم دید — اندک زمانی بعد از مرگ ابن عربی مورد انتقاد شدید و محکومیت فقهاء و شریعتمداران واقع شد: ما از این اثر فقط یک سماع داریم، آن هم خصوصاً از طریق قونوی و مخصوص قونوی است^{۱۴۳}. سوای این عوامل باید نکته‌ای را نیز به یاد داشت و آن، وجود مثلث‌هایی است که در حلقات استماع دیده می‌شود، برای مثال مثلثی شامل ایوب المقری، ابراهیم بن عمر القرشی و ابراهیم بن احمد القرطبی را داریم که به سال ۶۲۱ ق به سماع بسیاری از آثار ابن عربی توفیق یافتند که عناوین آثاری که سماع کردند، ماهیت اساسی و تعلیمی و حکمی آنها را روشن می‌نماید.^{۱۴۴} بعد از این، باید به گروهی مرکب از هشت تن اشاره کرد که علاوه بر سماع‌های گوناگون فتوحات، به استماع آثاری نظیر کتاب المقام القرب^{۱۴۵} و تاج الرسائل پرداختند^{۱۴۶}. و عاقبت، باید به گروهی از خانواده خود ابن عربی در زمره مستمعان اشاره کرد که شامل ابن سودکین و قونوی و فرزند خوانده‌اش، محمد المعظم و فرزندش عمادالدین می‌شود که گاهی همراه با ایوب بن بدر المقری و ابوبکر البلخی نیز دیده می‌شوند.

به هر حال بسی اشتباه خواهد بود که چنین نتیجه گیریم که حلقه مستمعان و

۱۴۳. مؤلفات، ۱۵۰.

۱۴۴. مثلاً کتاب‌هایی نظیر کتاب الالف و کتاب الحق و کتاب مشکاة الحق و کتاب شواهد الحق و رساله الاتحاد الکونی و رساله الانوار و کتاب مفاتیح الغیب و کتاب مقصد الاسنی، بنگرید به مؤلفات، ۲۶ و ۳۳ و ۲۱۹ و ۳۱۷ و ۳۸۶ و ۴۱۸ و ۵۵۱ و ۶۸۹.

۱۴۵. همان، ۷۳۶.

۱۴۶. مؤلفات، ۴۱۴.

مریدان ابن عربی، تنها شامل کسانی می‌شد که در این سماع‌ها یاد شده‌اند. در خلال آثار بی‌شمار وی، به سایر مریدان خود در دمشق نیز اشاراتی وجود دارد که نام آنها هرگز در سماع‌هایی که عثمان یحیی فهرست کرده است، دیده نمی‌شود. مثلاً این نکته، در مورد یحیی بن الآخفش صادق است که در واقعه‌ای واسطه حضرت رسول با ابن عربی بود. «این قضیه زمانی رخ داد که ما در دمشق و نزد مردی صاحب فضل و کمال و ادب و دین به نام یحیی بن الآخفش، اهل مراکش بودیم و پدرش عربی درس می‌داد و روزی از منزلش در دمشق به ما نوشت و مرا در نوشته‌اش یاد کرد که ای ولیّ، رسول خدا را در جامع دمشق دیدم و به مقصورة الخطابه داخل شد و کنارش مصحف منسوب به عثمان بود و ناس می‌شتافتند تا با وی بیعت کنند. قدری درنگ کردم تا از ازدحام مردم کاسته شد. بر حضرت وارد شدم و دستش را گرفتم به من فرمود: آیا محمّد را می‌شناسی؟ عرض کردم: یا رسول الله کدام محمّد؟ فرمود: ابن عربی. عرض کردم: آری می‌شناسم! رسول فرمود: ما او را به کاری دستور می‌دهیم، به او بگو، رسول خدا به تو می‌فرماید بدانچه امر شدی، بشتاب. فرمود: تو نیز به مصاحبت وی مشغول شو زیرا از مصاحبتش نفع خواهی برد و به او بگو که رسول خدا می‌فرماید به مدح و ثنای انصار و بخصوص سعد بن عبادۀ^{۱۴۷} و نیز حسان بن ثابت پرداز. رسول خداوند به وی گفت ای حسان بیتی بگو و آن را به محمّد ابن عربی برسان تا بر این وزن و قافیه شعری بسراید.... بعد رسول خدا به من گفت: چون انصار را مدح کرد، آن را به خط زیبا بنویسد و شب پنج شنبه سر قبر آن کسی که قبر الست نام دارد، برود و آنجا شخصی را به نام حامد می‌یابد و مدح و ثنای مزبور را به وی بازگوید. چون اخفش این خبر را به من باز گفت فی البداهه قصیده‌ای ساختم و قصیده را به وی نشان دادم.»^{۱۴۸}

۱۴۷. در مورد این شخص بنگرید به دائرة المعارف ویرایش ۲، ج ۴، ص ۳۲ و بر طبق ابن جبیر، رحله، ص ۳۲۵ و قبر وی چهار فرسخ از شرق شهر فاصله داشت. انصار یاران محمّد بودند که در مدینه به حضرت یاری می‌رساندند.

۱۴۸. فتوحات ج ۱، ص ۲۶۷ و دیوان، ص ۳۳۹-۳۳۸. (متن: و ذلک انه عندنا بدمشق رجل من اهل الفضل و الادب و الدین یقال له یحیی بن الآخفش من اهل مراکش کان ابوه یدرس العربیة بها فکتب الی یوما من منزله بدمشق و انا بها یقول له فی کتابه یا ولیّ رایت رسول الله البارحة بجامع دمشق و

چندان کار دشواری نیست حدس درباره نوع تعالیمی که ابن عربی می‌توانست بر معاشران و مصاحبان خویش القاء فرماید، بخصوص با طرحی که در مجالس سماع خود داشت و آثار خود را قرائت می‌کرد؛ در برخی موارد یقین است که این گونه مطالب، منجر به بحث و جدل نیز می‌شد زیرا شاگردانش سوالاتی می‌کردند و وی آنها را توضیح و تفسیر و تشریح می‌کرد و به پرسش‌ها پاسخ می‌داد. افزون بر این، به لطف آثار ابن سودکین می‌توانیم به مضامینی دست یابیم که ابن عربی آزادانه در آثار و نوشته‌های خویش مطرح ساخت. همان قسم که پیشتر مذکور افتاد، هنگامی که ابن شاگرد ابن عربی، کوشید تا برای مثال کتاب التجلیات الالهیه و کتاب الاسرا یا مشاهد الاسرار را تشریح و موشکافی نماید، بر این نکته تأکید کرد که وی تنها به شرحی می‌پردازد که عین کلمات خود استاد یعنی ابن عربی است. یک سند بسیار با ارزش دیگر کتاب وسائل السائل^{۱۴۹} است که در اصل مجموعه حواشی است که ابن عربی در پاسخ به سوالاتی نگاشته است که به طور شفاهی در این مجالس از وی می‌پرسیدند و ابن سودکین آنها را می‌نوشت. حواشی مزبور به شکل سلسله‌ای از نصائح و وصایای عملی هستند که با سبکی روان و روشن و خالی از تعقید، تشریح شده‌اند و به آسانی می‌توان پذیرفت که این در اصل، صدای واقعی شیخ الاکبر است که شنیده می‌شود، توگویی که او خود شخصاً به شاگردان و مستمعان خود ندا در می‌دهد،

→ قد نزل بمقصورة الخطابة الى جانب خزانه المصحف المنسوب الى عثمان رضى الله عنه، والناس يهرعون اليه ويدخلون عليه يبائعونه فبقيت واقفا حتى خف الناس فدخلت عليه واخذت يده فقال لي هل تعرف محمدا؟ قلت له يا رسول الله من محمد؟ فقال له ابن العربي قال فقلت له نعم! اعرفه فقال له رسول الله انا قد امرناه بامر فقل له يقول لك رسول الله انهض لما امرت به واصحبه انت فانك تنتفع بصحبته وقل له يقول لك رسول الله امتدح الانصار ولتعين منهم سعدة بن عباد و لا بد ثم استدعى بحسان بن ثابت فقال له رسول الله يا حسان حفظه بيتا يوصله الى محمد بن العربي يبنى عليه وينسج على منواله في العروض.... ثم قال لي رسول الله اذا مدح الانصار فاكتبه بخط بين و احملة ليلة الخميس الى تربة هذا الذي تسمونها قبر الست فستجد عندها شخصا اسمه حامد فادفع اليه المدح فلما اخبرني بذلك هذا الرائي وفقه الله عملت القصيدة من وقتي من فكرة و لا روية و لا تثبط و دفعت القصيدة اليه.م)

۱۴۹. متن مزبور به ویرایش مانفرد پروفلیچ Profitlich در *Dei Terminologie Ibn Arabis im* متن مزبور به ویرایش مانفرد پروفلیچ *Kitab Wasail al-sail*، نشر فرایبورگ، ۱۹۷۳ آمده است.

مستمعانی که دیگر، محققان و اندیشمندان نیستند، بلکه مریدان محضی هستند که ارشادات وی را به گوش جان می‌شنوند. پژوهشگری نظیر لویی ماسینیون و دیگرانی که ابن عربی را یک «نحوی سرّی» می‌بینند و او را تنیده در کلمات دشوار فنی و رمزی می‌یابند، در اینجا به مشکل می‌افتند که حیات روحانی و زندگی ربّانی را به زبانی ساده و متمرکز بر تجارب شخصی گوینده می‌یابند، لذا برای مثال، وی بر ضدّ وساوسی هشدار می‌دهد که در طی مراسم ذکر و نذورات حادث می‌گردد و خطر عادت‌پذیری را به همراه خود دارد. «برنامه نوافل و اذکار فردی و انفرادی، که خداوند بر هر کس موظّف کرده است، انزواء و غیره و غیره تمام اینها را معدوم می‌شمارم... آورد اعمالی هستند که بدان سو می‌روند که استمرار و تکرار آنها عادت می‌شود. مرید اعمالی را می‌تواند انجام دهد که به رشد وی یاری دهد تا بتواند فکر خویش را بر آن و نه چیزهای دیگر به مراقبه وا دارد. اما اگر کسی خود را در نماز و ذکر و مناجات نمی‌یابد، از خداوند یاری بجوید، در این صورت همگان هر گاه از فرائض خود طرفی نبندند، بی‌ملاحظه زمان و مکان رو به جانب حق می‌آورند و از حضرت، طلب فیض می‌نمایند، بعد برعکس آنچه در ابتدا روی داد، اینک شخص به لطف تمرکز و مراقبه، به آنچه هست، نایل می‌آید..... هر کسی صورتی از صوفی اهل طریقت در نظر دارد که فاش به خطراتی اشاره دارد که ناظر به ابعاد مادی است. ذاکر نباید خود را به ظهور ذکر مشغول دارد بلکه فقط باید به ذکر تنها اعتناء کند. او باید ذکر را تنها یار و یاور خود داند، بی‌آنکه بکوشد تا معنای آن را درک کند و باید به خود بگوید این عمل عین عبادت است که برای من تشریح شده است و من باید مدتی با دلخوشی بدان مشغول شوم. زمانی که ذاکر این تأکید و این اشارت را می‌پذیرد، ذکر بر طبق ماهیت خاص خویش و آنچه ماهیت خود وی است، تأثیر می‌کند.»

بسی خطیر است تصور این معنا که تعالیم مزبور بر حسب شرایط و تفاوت مخاطبان، تنظیم و تبویب می‌شدند که گاهی ناظر به جمعی از مبتدیان است و گاهی نیز مستمعان خاص را در گروه علماء مطمح نظر دارد. اما این به سوالی رایج‌تر منجر می‌گردد که ابن عربی چه قواعد و روش‌هایی را به کار می‌برد تا تربیت و هدایت و ارشاد مرید پردازد و نیز به علاوه این پرسش مطرح می‌گردد که وی از مریدان و

مستمعان و مصاحبان خویش چه می‌خواست. همان قسم که ملاحظه کردیم وی آثاری بسیاری در خصوص قواعد و آداب طریقت نوشت و نکاتی را که باید مُرید ملحوظ دارد (أَدَبُ الْمُرِيد) را در آنها توضیح داد^{۱۵۰}؛ مفصل‌ترین و چشمگیرترین این آثار، فصلی است در فتوحات به نام کتاب الوصایا که به بهترین نحو ممکن به این پرسش‌ها پاسخ مُکفی می‌دهد. فصل مورد نظر، از نگاهی، دور از انتظار است: ابن عربی بعد از طول و تفصیلِ عویصات مابعدالطبیعی و معضلات الهی و تعالیم ابتکاری خویش، در هزاران صفحه اینک در این فصل نهایی روشی را بر می‌گزیند تا بر این تأکید نماید که تصوّف بر عقل و ذهن مرید بلکه بر تمامی وجود وی باید غلبه نماید و این فصل را با نوشتن صدها صفحه در خصوص مسائل اخلاقی و زهد و قواعد اصلی تصوّف خاتمه می‌بخشد، قواعدی که شخص باید در قبال خداوند (عبادات) و در برابر خلق (معاملات) به کار بندد. زمانی که به دقت به این حُسن انتخاب ابن عربی نظر می‌کنیم، معلوم می‌گردد این روش درست مطابق با اعتقادات راسخ ابن عربی و تعالیم ناب وی است. همانطور که وی به دوست خود ابن طریف، زمانی که بر وی خُرده گرفت که چرا از قبول هدایا و صدقات سلطان امتناع ورزیده است، تذکر داد که «حق الله احقّ!!»، این مطلب باید بی‌تردید همانی بوده باشد که شیخ الاکبر در وهله نخست به تلامیذ خویش تعلیم می‌داد، زیرا گفتن این مطلب تکراری خواهد بود که از نظر وی، شریعت و حقیقت ماهیتاً واحدند و همه مواجید روحانی باید به مددِ اطاعت و انقیاد کامل به شریعت و تمسّکِ غایی به سنّت حضرت نبی حاصل آید. به همین سبب است که در این فصل پایانی و طولانی از فتوحات می‌بینیم که ابن عربی بر عباداتِ مفروض الطّاعه و وضوء و غسل تأکید دارد و مرید باید در حضور به محضر حق در عبادت به رؤیتِ الهی نایل گردد. برای نمونه وی در یک فقره با تأکید بسیار به مرید نصیحت می‌کند که هرگز بدون وضوء و غسل، به حلقِ رأس و ناخن و شارب خود نپردازد، حتی لباسی بر تن نکند مگر آنکه در غسل و تطهیر کامل باشد، زیرا ابن عربی توضیح می‌دهد، هر چیزی که ما انجام دهیم در یوم الآخر یعنی روز قیامت بر ما گواه و

۱۵۰. بنگرید به فصل ۶ در فوق، که در آنجا به جوانب گوناگون روش‌های تربیتی خاص مرید، مانند ذکر و محاسبه و سماع اشاره رفت.

شاهد خواهد شد. «روزی داخل حمام شدم تا غسل کنم دست بر قضا، سحر بود که در آنجا نجم‌الدین ابوالمعالی ابن‌اللهیب را دیدم که با من دوست بود و می‌خواست حلق راس کند بر وی نهیب زدم: ای ابوالمعالی! بی‌درنگ بی‌آنکه به وی سخنی گویم، به من گفت: من در طهارت و غسل هستم»^{۱۵۱} و این، به صراحت نشان می‌دهد که ابن‌عربی بر این مطلب بارها در محضر شاگردان خود تأکید کرده است.

از جمله عبادات و طاعات و نوافلی که ابن‌عربی به مریدان خود توصیه می‌کرد، بالاخص دو مورد برای ما آشنایند. یکی از آنها پیش از این در فصل قبل یاد شد: محاسبه نفس که شامل حفظ و ثبت روزانه تمامی اعمالی و نیات و تفکراتی بود که مرید انجام داده بود. دیگر ذکر شهادت لا اله الا الله روزی هفتاد هزار بار است که به فلاح و نجات نفسی منجر می‌گردد که مُرده بود. برای نظر بر این دومین توصیه مؤکد ابن‌عربی، متونی بسیاری در دست داریم که قبل از همه، همان کتاب الوصایا است که در آنجا ابن‌عربی فاش می‌گوید: «تورا به این وصیت می‌کنم که بعد از آنکه از بند نفس رهاگشتی برای حفظ آن از فرو لغزیدن به آتش دوزخ هر روزه هفتاد هزار بار ذکر لا اله الا الله بگویی، زیرا خداوند تو را و هر کسی را که به این ذکر مشغول گردد، از فرو افتادن به آتش دوزخ نجات می‌بخشد... و من خود به این حدیث مروی از حضرت رسول عمل کردم و برکت آن را در مورد همسر خودم که فوت شده بود، دیدم.»^{۱۵۲}

۱۵۱. فتوحات ج ۴، ص ۴۴۶-۴۴۵ (متن: ولقد دخلت يوما الحمام لغسل طرا علی سحر فلقیت فیه نجم‌الدین ابوالمعالی ابن‌اللهیب و کان صاحبی فاستدعی بالحلاق یحلق راسه فصحت به یا ابا المعالی، فقال لی من فوره قبل ان اتکلم انی علی طهارة قد فهمت عنک.م)

۱۵۲- عمل به این حدیث برای تبرک یا افراد متوفی به نظر می‌رسد عملی رائج در مغرب بوده است زیرا المقرئ حکایتی را نقل می‌کند (نفحه الطیب، بیروت، ۱۹۸۶م، ج ۲، ص ۲۶۶) که شیخ ابوالحسن ابن‌القلیب مرید ابن‌العرفین این عمل را به مریدان خویش تعلیم می‌دهد و سفارش می‌کرد به هنگام مرگ وی آن را به جای آورند. ابن‌عربی خود شخصاً گزارش می‌دهد که شیخ ابوالربیع الملاقی نیز در هنگام مرگ یکی از دوستانش به این عمل قائم بود. (فتوحات ج ۴، ص ۴۷۴). (متن: اوصیک به ان تحافظ علی تشتتی نفسک من الله بعق رقبتک من النار بان تقول لا اله الا الله سبعین الف مرة فان الله یعق رقبتک من النار او رقبة من تقولها عنه من الناس... و قد عملت انا علی هذا الحدیث و رایت له برکة فی زوجتی لما ماتت.م)

فقره دیگری در کتاب الوحید^{۱۵۳} اثر شیخ عبدالجفار نشان می‌دهد که ابن عربی در به‌جا آوردن این عمل حتی در مورد دشمنانش تردیدی نداشت: «می‌گویند در دمشق شخصی دستور داده بود که بعد از هر نماز باید ابن عربی را ده بار لعن کنند. این شخص مدتی بعد مُرد. ابن عربی در مراسم تشییع وی با دیگر مردمان حاضر شد. بعد از مراسم تکفین و تدفین، به خانه یکی از دوستانش رفت و رو به قبله نشست و به ذکر مشغول شد. در این اثناء، وقت طعام رسید، میزبان برای شیخ، لقمه‌ای حاضر کرد تا میل نماید؛ اما شیخ اعتنایی نکرد و دست به طعام نبرد و به همان حال ذکر دائم ماند. میزبان قدری آشفته خاطر شد و با خود اندیشید که یا طبع شیخ بلند است یا آنکه چیزی در خوراک هست که شیخ را ناخوش می‌آمد؛ اما دید که شیخ به همان حال باقی است تا وقت نماز شب رسید و شیخ همچنان بود و نماز واجب را اقامه کرد و باز به سوی قبله نشست و به ذکر رفت. اما لختی بعد به خود باز آمد و به حضور دیگران پیوست و بی درنگ چیزی خواست تا میل کند. میزبان به وی عرض کرد، فوت آن شخص چقدر بر شیخ اثر کرده است، اما شیخ جواب داد: مشکلی وجود داشت که باید رفع می‌شد. با خدا عهد کردم که نخورم و ننوشم مگر آنکه حق تعالی مردی را که مرا لعن گفته است، ببخشاید و عفو فرماید. به سبب این متوفی بود که من هفتاد هزار بار لا اله الا الله گفتم و عاقبت دیدم که وی بخشیده شد.» بالاخره به مرحمت قطب‌الدین شیرازی به طور دقیق می‌دانیم که ابن عربی و مریدانش چگونه به این ذکر قائم می‌شدند^{۱۵۴}. «صدرالدین و ابن عربی در شب بعد از مرگ شخص متوفی، به این ذکر رو می‌آوردند. آنها به اینگونه عمل می‌کردند که ده هزار نخود جمع می‌کردند و در میان افراد حاضر تقسیم می‌کردند و هر کسی با شمارش هر نخود هفت مرتبه به ذکر لا اله الا الله مشغول می‌شد، تا بلکه حق تعالی متوفی را از آتش دوزخ برهاند و چون این کار را به انتها می‌بردند، از خداوند مسألت می‌کردند تا اجر این عمل را در حق شخص متوفی یا هر کسی که مرید می‌خواست، ثبت فرماید.»

۱۵۳. الوحید، نسخه خطی، کتابخانه ملی، ۳۵۲۵ ص ۲۱۷ ب (برگرفته از اطلاعات Grill).
 ۱۵۴. تبریزی، روضات الجنان، ج ۱، ص ۳۲۶-۳۲۵. (برگرفته از اطلاعات شخصی از ویلیام چیتیک).

پیش از این مشاهده کردیم که نوع ذکر گفتن ابن عربی در این خصوص به هنگام مرگ آن بود که تنها به نام الله اکتفاء می‌کرد و چون از وی سبب را پرسیدند، پاسخ داد که این عمل را زمانی که بسیار نوجوان بوده است از شیخ العریبی فرا گرفته است. علاوه بر این باید به خاطر داشت که وی روشی در قبال سماع داشت که در محفلی که سماع همراه با آواز و ساز موسیقی همراه بود، عمل می‌شد. به هر حال فقره‌ای از شرح فصوص الحکم جندی^{۱۵۵} در اختیار هست که نشان می‌دهد قونوی و ابن سودکین در یکی از این مراسم سماع به همراه شیخ بودند: «از سید خویش شیخ صدرالدین محمد بن یوسف شنیدم که می‌گفت روزی به همراه شیخ اسماعیل ابن سودکین شاگرد ممتاز شیخ خاتم الاولیاء با شیخ الشیوخ سعدالدین، در مجلس سماع همراه بودم و این مجلس در دمشق بر پا بود. در اثناء سماع، شیخ سعدالدین به پا خاست و مردم در مواجهه خویش در صحن آن خانه خوش بودند و شیخ در نهایت عظمت و هیبت و وقار بود تا آنکه سماع به پایان رسید و وقت همه خوش شد. در آخر مجلس چشمان شیخ بسته بود و می‌گفت صدرالدین کجاست؟! شمس‌الدین اسماعیل کجاست؟! تا آنکه هر دو نزد شیخ حاضر شدند و شیخ دست در گردن هر دو کرد و به صدر خویش اشاره نمود و بعد چشمان خود را به روی ایشان باز کرد و گفت در وجد به ملاقات حضرت رسول نایل گشتم و حضرت را دیدم چون حضرت رفت چشمم را بستم و دوست داشتم چشمانی را که رسول خدا را دیده است، اول به روی شما دو تن باز کنم.»^{۱۵۶}

۱۵۵. سعدالدین بن حموی قبل از این یاد شد شاگرد نجم‌الدین کبری بود (جامی، نفحات ص ۴۲۸) و قونوی و شیخ اوحدالدین کرمانی را چند بار دیده بود (بنگرید به مناقب کرمانی، ص ۹۸). جامی (نفحات ص ۴۷۲/۴۷۳) می‌گوید که از سعدالدین پرسیدند نظرت درباره محبی‌الدین چیست؟ گفت دریایی است بی کران. آیا این مطلب می‌تواند اشاره به این موضوع باشد که این دو شیخ یکدیگر را دیده بودند به هر حال کربن یاد می‌کند که این دو بی شک با هم مکاتبه داشتند (تخیل خلاق، ص ۳۱).

۱۵۶. جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۱۰۷ احتمالاً باید در اینجا به تأثیر صوفیان ایرانی اشارت کنیم (جلال‌الدین رومی و اوحدالدین کرمانی) که با قونوی در ارتباط بودند. (متن: سمعت سیدی

زمانی که ابن عربی در حوالی سال ۶۲۰/۱۲۲۱ در دمشق منزل گزید، ملک المعظم فرزند ملک العادل پنج سال بود که به حکومت دمشق رسیده بود. به دلایل بسیار که درک همه آنها آسان نیست، ابن امیر ایوبی، وجیه المله ترین امیر ایوبی دمشق است.^{۱۵۷} شاید این عامه پسند بودن وی به سبب نفرت وی از تجملات و تشریفاتی بود که در میان امیران و حاکمان شرقی بسیار رواج داشت. حداقل این است که این مطلب عقیده بسیاری از مورخان دوره وی بود، نه فقط ثابت بن الجوزی^{۱۵۸} که دوست خصوصی وی به شمار می رفت، بلکه حتی ابوشامه که مظنون به جانبداری بود، در خصوص وی می گوید «وی به تشریفات و تجملات و ثروت ظاهری نمی اندیشید، چنانکه رسم غالب امیران بود که اینگونه چیزها را دوست می داشتند و در پی اش بودند..... همیشه به تنهایی سوار بر اسب می رفت و خدم و حشم وی اگر می خواستند با او باشند، به فاصله دور از وی در عقبش می رفتند..... مصاحبت با وی دلپذیر و مطبوع، و با معاشران خود گشاده دست و مهربان بود و هر چیزی که نزدش حاضر می گشت، دیگران را در آن شریک می کرد.»^{۱۵۹} اما این تصویر از ابن امیر ایوبی اندکی به تیره گی می رود زمانی که رفتار او را با قاضی زکی الدین طاهر می بینیم که به وی بی میل شد و عاقبت از لحاظ سیاسی به سال ۶۱۶ ق وی را تبعید و تحقیر کرد. «زمانی که زکی الدین در خانه اش باب البرید زندگی می کرد، یکی از خدمه خود را واداشت تا به وی ساعتی و دستاری هدیه برد که رنگ و شکلی بس جلف و مسخره داشت. او نیز با

→ الشيخ صدرالدین محمد بن یوسف انه اجتمع هو و الشيخ اسماعیل بن سودکین تلمیذ الشيخ خاتم الاولیاء مع شیخ الشیوخ سعدالدین محمد بن المویذ الحموی بمحروسة دمشق فی سماع فقام الشيخ سعدالدین فی اثناء السماع و الناس فی مواجیدهم الی صفة فی ذلک البیت و بقی واقفا واضعا یدیه علی نحره مطرقا اطراق الجلال و تعظیم متادبا الی ان انقضی السماع و قد سری سر جمعیته و حاله فی ذلک الجمع ثم قال فی آخر المشهد و قد غمض عینه: این صدرالدین ابن شمس الدین اسماعیل؟ و ضمنا الی صدره ثم فتح عینه فی وجوهنا و لحظنا ملیا و قال حضر رسول الله فوقت بین یدیه کما رایتمونی الان فلما انصرف احببت ان افتح عینی فی وجوهکما فقد کانت فی شهود وجه رسول الله.

(م)

۱۵۷. برای حکومت المعظم در دمشق بنگرید به کتاب از صلاح الدین تا مغول، ص ۱۹۲-۱۸۷.

۱۵۸. همان، ص ۱۸۹. ۱۵۹. تراجم، ص ۱۵۲.

اشاره به هدایای شاه به رسم صله هجویه‌ای ساخت و او را به سبب این هدایا بالحنی کنایی مخاطب ساخت. او اطاعت امر می‌کرد و در همان هیأت مسخره و مضحک باقی بود که به رغم استهزاء از فروتنی خود نکاست.... قاضی بدبخت تنها چند ماه بعد از این حادثه غم‌افزا و مضحک، در خانه‌اش از غصه بمرد زیرا دیگر میلی به حیات نداشت.»^{۱۶۰} باید خاطر نشان کرد به رغم این کار نامطبوع المعظم و نیز به رغم عزم وی در اجباری کردن مالیات یا مکوس، وی به شدت مورد توقیر و تکریم علماء بود، بالاخص که معرفت شگرفی در لغت و نحو و فقه بالاخص فقه حنفی داشت. در قضیه مربوط به فقهای حنفی و مساعدت وی با مذهب حنفی، به سهولت قابل درک است زیرا پیش از این مذکور افتاد که المعظم مذهب شافعی را ترک گفت، با آنکه خاندان ایوبی از لحاظ سنت به آن وابسته بودند. لذا وی به حمایت از مذهب حنفی نیز اقبال نشان می‌داد و فی المشافهه به حمایت از ایشان پرداخت.^{۱۶۱}

اما در قضایای مربوط به سیاست خارجی، حکومت ملک المعظم یادآور نزاع وی با برادرانش ملک الکامل در مصر و ملک الاشرف در جزیره بود. به سال ۶۲۲ ق این بردها عاقبت او را بر آن داشت تا با سلطان خوارزمشاهی یعنی جلال‌الدین منکبرنی، که بر ایران و آذربایجان و دیار بکر حاکم بود، عقد اخوت بندد. حال آنکه الاشرف برای حمایت از خود، خواهان روابط مسالمت‌آمیز با القباد سلطان آناتولی شد و در سال ۶۲۳ ق الکامل مأموری نزد فردریک دوم فرستاد و معاهده‌ای به امضاء رساند که به ازای تسلیم اورشلیم به فردریک، او از ایشان بر ضد ملک المعظم لشکر کشد. آری، اخوت و برادری در میان ایوبیان کلمه‌ای فاقد معنا بود. در بغداد خلیفه وقت از ائتلاف میان المعظم و خوارزمشاهیان سخت برآشفته و سفیری خاص به سوی دمشق روانه کرد تا ملک المعظم را به تجدید نظر در توافقش با جلال‌الدین منکبرنی ترغیب کند.^{۱۶۲} با این وصف، پیش از آنکه مناقشه مزبور به پایان رسد، وی در ذوالقعدة سال ۶۲۴ ق یانوامبر ۱۲۲۷ وفات یافت. عجباً که چند ماه پیش از این نیز، در رمضان

۱۶۰. پژوه، *Aspects di la vie religieuse a Damas* ج ۱، ص ۱۳۱ و تراجم، ص ۱۱۸-۱۱۷.

۱۶۱. پژوه، همان، ج ۱، ص ۱۷۰.

۱۶۲. برای این روایات متعدد بنگرید به از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۱۸۵-۱۷۰.

همان سال، چنگیز خان مغول نیز از این عالم رخت بر بست.

ابن عربی این سال را به خوبی به یاد داشت زیرا در این سال دو مبشره داشت که در آنها به زیارت حضرت رسول نایل شد. نخستین مبشره، در شب چهارشنبه بیستم ربیع الاول سال ۶۲۴/۱۲۲۷ رخ داد و او رخصت یافت تا مسأله صعب و دشواری را حل کند که مربوط به افضلیت ملائکه بر انسان یا بالعکس بود. «در یک مبشره حضرت رسول را زیارت کردم و بعد از آنکه آراء گوناگون علماء دینی را در این معضل به محضر گرامی اش عرض کردم، از حضرتش پاسخ مسأله را استفسار نمودم. حضرت نبی اکرم به من فرمود: ملائکه از بنی آدم افضل اند. عرض کردم: به جواب حضرتت ایمان دارم، اما اگر کسی در این خصوص از من اقامه حجت و برهان کند، چه عرضه دارم؟ فرمود: "تو نیک می دانی که من اشرف خلایق هستم و البته با این حدیث قدسی آشنایی که من از جانب خداوند و از زبان حضرتش گفته ام: کسی که مرا در خود ذکر کند، او را در نفس خود ذکر می کنم، و اگر مرا در میان مردم ذکر نماید، من در میان مردمانی بهتر از ایشان وی را ذکر خواهم کرد." ۱۶۳ چند نفر اسم خداوند را در آنجا که من حاضر بودم، ذکر کردند و نیز چند نفر را خداوند در جمعی بهتر از آن جمع که من در آنجا بودم، ذکر کرده است!" از این گفت و گو با حضرت رسول آنقدر مسرور گشتم که تا آن موقع شاد نگشته بودم، زیرا این معضلی بود که بسیار اسباب زحمت من شده بود.» ۱۶۴ یک ماه بعد در بیست و سوم ذوالقعدة همان سال یعنی ۶۲۴/۱۲۲۷

۱۶۳. بخاری، توحید، ۱۵ و ترمذی، دعا، ۱۳۱. (مترجم فارسی اصل حدیث را در اینجا نقل می نماید: يقول الله تعالى انا عند ظن عبدي بي و انا معه اذا ذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي و ان ذكرني في ملاء ذكرته في ملاء خیر منهم و ان تقرب الی بشیر تقرب الیه ذراعا و ان تقرب الی ذراعا تقرب الیه باعا و ان اتانی یمشی اتیته هرولة. برگرفته از بخاری، صحیح، به اهتمام محمد فزار تمیم و هیثم نزار تمیم، شرکة دار الارقم بن بنی الارقم، الطبعة الاولى، بیروت، ۲۰۰۲ م، کتاب التوحید، ۱۵/۱۵ حدیث ۷۴۰۵ ص ۱۵۵۴)

۱۶۴. کتاب المبشرات، نسخه خطی بایزید ۱۶۸۶ مورخ ۶۶۷ که قونوی نیز آن را خوانده است و نیز نسخه خطی فاتح ۵۳۲۲، شماره ۹۲ و نیز فتوحات ج ۱، ص ۵۲۷.

۱۶۵. مترجم فارسی باید بگوید که اشتباه تایپی در این تاریخ در اصل کتاب رخ داده است و آن را به صورت ۶۲۴/۱۲۷۷ ثبت کرده است.

ابن عربی در مبشّره‌ای دیگر حضرت رسول را دید و معضلی دیگر پرسید که مربوط به معاد حیوانات بود: «از حضرت استفسار کردم که حیوانات در روز آخرت قیام خواهند کرد؟ فرمود: نه، حیوانات در یوم المعاد، قیامی نخواهند داشت. عرض کردم: یقیناً این طور است؟ آیا تاویلی در این خصوص نیست (یقینٌ من غیر تاویل)؛ فرمود: یقین کن و تاویل بردار نیست.»^{۱۶۶}

با مرگ المعظم دمشق به ورطه حوادثِ خونبارِ جدیدی گرفتار آمد. فرزند وی، ناصر داود، بالطبع بر تاج و تخت حکومت تکیه کرد. اما ملک الکامل که از مدت‌ها پیش، انضمام شام را به قلمرو خویش در سر می‌پروراند، فرصت را غنیمت شمرد و تصمیم غایی خود را گرفت و سپاهی به سوی دمشق روانه کرد. ناصر در پی حمایت عمومی خود ملک الاشرف بر آمد اما در عوض، الاشرف با الکامل ائتلاف کرد و عاقبت با وی به این نتیجه رسیدند که همراه هم، ناصر داود را از تخت به زیر کشند. در ماه ربیع الثانی سال ۶۲۶ ق (مارس سال ۱۲۲۹) سپاهیان الاشرف به لشکر الکامل پیوست و به دروازه‌های دمشق رسید. اندکی پیشتر، یعنی در ۲۲ ربیع الاول، الکامل با فردریک دوم عهدنامه‌ای منعقد کرد که مفادش تسلیم اورشلیم به مسیحیان بود.^{۱۶۷} تسلیم اورشلیم سبب خرسندی مسیحیان و البته سبب خشم مسلمانان شد.^{۱۶۸} «مؤذنان و امامان مسجد الاقصی و مسجد الصخره به خیمه الکامل رفتند و به نشانه اعتراض بانگ اذان نمازی بی موقع را بلند کردند... آنگاه امپراطور اورشلیم دید، رئیس مؤذنان به اذان مشغول گشت و مردم را به نماز خواند و مطابق رسم هر اذان، به تلاوت دو آیه که مفهوم ضدّ مسیحی داشت، مبادرت کرد.»^{۱۶۹} اما شدیدترین عکس العمل در برج سنّیان در دمشق رخ داد که محصورِ سپاهیان الکامل و الاشرف بود و بی شک در معرض خراب افتاد. به گفته ابو شامه: «این محاصره یکی از دردناک‌ترین

۱۶۶. همان نسخه خطی بایزید، ص ۶۱ و فاتح ۵۳۳۲ ورق ب.

۱۶۷. برای وقایع این دوران بنگرید به از صلاح الدین تا مغول، ص ۲۰۷-۱۹۳.

۱۶۸. عقدنامه جفه توسط پاپ گریگوری نهم اعلام شد.

۱۶۹. Sivan. در *L'Islam et la croisade* ص ۱۴۷ و نیز بنگرید به فرانچسکو گابریلی، *Chroniques*

arabes des Croisades پاریس، ۱۹۷۷ م، ص ۳۰۲-۲۹۵.

وقایعی بود که بر مسلمانان حادث شد؛ قلوب مردم دمشق از الکامل و سپاهیانش به درد آمد»^{۱۷۰} ناصر داود فرصت را غنیمت شمرد و از ثابت بن جوزی خواست در خطبه نماز جمعه خود، مفاد عهدنامه ننگین جفه را اعلام دارد تا خشم مردم دمشق را بر انگیزد و آنان را تحریک به جنگ کند. ابن واصل حکایت می‌کرد که آن روز، روزی به یادماندنی بود، زیرا مردم محصور در مصائب، اشک می‌ریختند و به شدت اعتراض می‌کردند.^{۱۷۱} به هر حال افواج سپاه الکامل و الاشرف استقامت کردند و بر پایمردی مردم دمشق فائق آمدند و مقاومت در هم شکسته شد و در نتیجه درد و نومید بر همه جا سایه افکند. بعد از دو ماه محاصره، عاقبت مقاومت عقیم و بی حاصل ماند و برای نخستین بار شهر دمشق به شدت ویران و خراب شد.^{۱۷۲} همانطور که ابوشامه می‌نویسد: «پدر من و دیگر شیوخ دمشق برایم حکایت می‌کردند که این محاصره شدیدترین و سخت‌ترین واقعه‌ای بود که تجربه می‌کردند.»^{۱۷۳} بالاخره ملک الناصر تسلیم شد و دروازه‌های شهر را به روی عمومی خود باز گشود که فاتحانه در شعبان سال ۶۲۶ ق یا ژوئن سال ۱۲۲۹ وارد شهر شد.

به راستی عکس العمل ابن عربی در قبال این خبر که اورشلیم تسلیم مسیحیان شده است، چه می‌توانست باشد؟ بی شک او باید، مانند سایر مسلمانان دیگر، عمیقاً رنجیده خاطر می‌بود؛ مردی که سالیانی پیش از این، از سلطان کیکاوس خواسته بود تا به دستورات خدا گردن نهد و قانون خدا را بر اهل ذمه اعمال دارد، نمی‌توانست خفت و خواری اسلام و مسلمانان را تاب آورد. آیا وی این حقارت و سرافکندی خود را به شاگردان خود نیز منتقل کرده بود؟ به احتمال زیاد باید گفت آری! اما معدود اطلاعات ما در این باره، همان اوراقی از فتوحات در باب الوصایا است که بر طبق آن، بر عموم مسلمانان واجب می‌دانست تا زمانی که اورشلیم به دست مسیحیان است، در آنجا

۱۷۰. تراجم، ص ۱۵۴ و برای عکس العمل دمشقیان بنگرید به Sivan همان پیشین، ۱۴۹-۱۴۷.

۱۷۱. ابن واصل به نقل از گابریلی، *Chroniques arabes des Croisades* ص ۲۹۹ و نیز بنگرید به ص ۳۰۰ برای حکایتی که ثابت ابن جوزی نقل کرد.

۱۷۲. تراجم، ص ۱۵۵.

۱۷۳. همان.

باقی بمانند. ۱۷۴

فقدان هر گونه انتقادی در سیاست‌های الکامل و رفتارهای سیاسی وی در آثار ابن عربی، ما را به حیرت می‌افکند، البته تا آنجا که نوشته‌های وی به دست ما رسیده است، شاید بتوانیم حدس زنیم که نظرات وی در این خصوص در مکاتباتش باید صریح‌تر و تندتر بوده باشد. واقع این است که باید گفت در کل آثار ابن عربی هرگز نمی‌توانیم ادنی اشاره‌ای یابیم که اشتغال وی را به این جریانات سیاسی نشان دهد. برای مثال، باید توجه کرد که پیش از این وی درباره تعالیم تند و تیز الموحدون و ادعای عجیب ابن تومرت سکوت کرد، ابن تومرت مدعی بود که مهدی موعود است. این سکوت را نباید نشانه فقدان علاقه وی دانست. همانگونه که پیش از این بارها و بارها دیدیم، ابن عربی علاقه وافری به دین و امت اسلامی داشت و چشمان تیزبین وی ناظر به اعمال و رفتار زشت رهبران اسلامی بود و از تهدیدهای فزاینده دشمنان دارالاسلام در خشم بود. در حقیقت وی در مرقومات خود روشی را انتخاب کرد که بحث درباره موضوعات حادث سیاسی را در بر نمی‌گرفت بلکه فقط این آثار، محملی برای پیام خداوند بود که او باید آن را به اسلاف امت اسلامی ابلاغ می‌کرد.

چند ماه بعد از این وقایع دلگداز، در پایان محرم سال ۶۲۷ ق (دسامبر سال ۱۲۲۸) حضرت رسول در پی او آمد و به وی کتاب فصوص الحکم را عطا فرمود. «در مبشره‌ای به تاریخ دهه آخر محرم سال ۶۲۷ ق رسول خدا را در دمشق زیارت کردم که به دستش کتابی بود و به من فرمود: این کتاب فصوص الحکم است، بگیرش و به مردم برسانش تا از آن بهره یابند، گفتم: به روی چشم، فرمان خدا و رسول خدا و اولی الامر را اطاعت می‌نمایم چنانکه خود به ما امر فرمودی. لذا کمر همت بر بستم و نیت را خالص کردم و قصد و همت را استوار ساختم تا این کتاب را بی کم و کاست و بی اضافه و پیوست، آشکار کنم، عیناً بدانگونه که رسول خدا نوشته بود.... پس در این کتاب مطلبی القاء نکردم مگر همانی که رسول خدا بر من القاء فرموده بود و در این مسطورات چیزی نازل نکردم مگر آنچه را که بر من نازل فرموده بود با این

حال من رسول و پیامبر نیستم بلکه وارثِ اویم و حارثِ آخرتِ خویشم.»^{۱۷۵} بعد از این سطور، بیست و هفت فصل دیگر متعاقباً ذکر می‌شود که به نام بیست و هفت پیامبر تسمیه شده است که هر یک تحت حکم یکی از حکمت‌های الهی است که تحت نام آن پیامبر عنوان می‌یابد. این انبیاء – که فقط بیست و پنج تن از ایشان در قرآن مذکورند^{۱۷۶} – نمادی از بیست و هفت پیامبرِ عظیم‌الشأنی هستند که حَلَقَاتِ ارسالِ رُسلی را تشکیل می‌دهند که از آدم تا خاتم برای هدایت مردم مبعوث شده‌اند.

این نوع‌شناسی بر اساس تاویل رمزی آیات قرآنی و معطوف به افراد فوق‌الذکر، خود، نشانه‌های عظیمی از تحلیل اعتقادات اصیل ابن عربی را دربارهٔ ولایت به دست می‌دهد. از آنجا که اولیاء وارثان انبیاء‌اند، هر یک از ایشان تجسم صورتی خاص از ولایت است و قالب و سرچشمهٔ اموری است که بر هر یک از انبیاء عرضه می‌گردد. در نتیجه ولی می‌تواند تسمیه به «موسوی» یا «ابراهیمی» یا «عیسوی» و غیره شود، حتی می‌تواند فی نفسه وارث چندین تن از ایشان گردد. تمایزی که ابن عربی در این روش بین حالات گوناگون ادراک روحانی پدید می‌آورد، منضم بر جزئیاتی است که آدمی را قادر می‌سازد تا ماهیت خاص هر ولی را تعیین نماید و علی‌الاصول، یکی از شاخص‌های آتی ادبیاتِ وَلَوی در اسلام می‌گردد.

اما کتابِ فصوص از این نکته دور است که تنها موضوعش بحث ولایت – و بالاخص بحث حساس خاتم‌الاولیاء که در فصل دوم مربوط به شیث نبی آمده است –

۱۷۵. فصوص الحکم، ص ۴۸-۴۷ و خوتکیویج، خاتم‌الاولیاء، ۷۰-۴۹. (متن: فانی رأیت رسول الله (ص) فی مبشرة أریتها فی العشر الآخر من محرم سنة سبع و عشرون و ستمائة بحروسة دمشق، و بیده کتاب، فقال لی: هذا کتاب فصول الحکم، خذه و اخرج به الی الناس یتفعون به. فقلت: السمع و الطاعة لله و لرسوله و اولى الامر منا كما امرنا. فحققت الامنية و اخلصت النية و جردت القصد و الهمة الی ابراز هذا الکتاب كما حدّه لی رسول الله (ص) من غیر زیادة و نقصان.... فما ألقى الا ما یلقى الی و لا انزل فی هذا المسطور الدما ینزل به علی و لست بنبی رسول و لکنی وارث و لآخرتی حارث. م)

۱۷۶. دو پیامبر که در فصوص فصلی به هر یک از آنان اختصاص یافته است ولی در قرآن ذکر نشده‌اند، شیث و خالد بن سنان است. بنگرید به تحلیل خوتکیویج در این باره در فصل پنجم از کتاب خاتم‌الاولیاء که همراه با جزئیات بهتری دربارهٔ عدد ۲۷ و پیامبران اولوالعظم است که سابقه آن در اسلام مطرح شده است.

باشد. فصوص بسی موجزتر و ملغزتر از فتوحات است، فتوحات کتابی است که در آن می‌توان جزئیات شرح حال خود ابن عربی را یافت و فرصتی فراهم می‌آورد که شور و تأکید شخصی وی جلوه کند و حال آنکه، فصوص فاقد این خصائص است؛ شیخ الاکبر در این کتاب تمامی افکار و باورهای اصلی نظام فکری و مابعدالطبیعی خویش را فراهم آورده و عرضه می‌دارد، نظیر وحدت وجود، اعیان الثابتة، انسان کامل، حضور عامّ حق در مظاهر الهی که مخلوقات از خویش ظاهر می‌سازند و رحمت واسعه و بیکران خداوند که ابن عربی از آن نتایج افراطی بسیاری نیز اخذ می‌نماید.

نویسندهٔ لسان المیزان^{۱۷۷} بر آنان که بی‌شرمی یا لااقل بی‌خردی کردند که به تمجید شیخ الاکبر پرداختند، فریاد بر می‌آورد «گویی که ایشان هرگز فصوص را نخوانده‌اند.» این فریاد رسا و مملوّ از عبرت، بر آمده از قلب ابن حجر است که به غایت، حاکی از خشم و غضبی است که فصوص می‌باید در میان علماء پدید آورده باشد. در حقیقت جمیع حملاتی که همگان، از قرن هشتم تا روزگار امروز (و احتمالاً تا آخرالزمان) بر ابن عربی تدارک می‌بینند، معطوف و به سبب این اثر خاصّ و مضامین مطروحه در آن است. با این وصف، از مضامینی که در فصوص به حل و بحث آن پرداخته می‌شود – مانند وحدت وجود، نجات غایی فرعون از آتش دوزخ، عدم جاودانگی مجازات اخروی، و غیره – نمی‌توان در فتوحات سراغ گرفت. در این یک، هزاران صفحه کتاب به شرح و تفصیل مواضع بسیاری اختصاص یافته است که با دیگر مباحث مخلوط می‌گردد و ازدحامی از مفاهیم دیگر پدید می‌آورد و حال آنکه در آن دیگری، همه مباحث موجز و مختصر و فقط در حدود صد صفحه تنظیم و تبویب یافته است. به همین دلیل بود، یعنی به سبب سستی عقلانی و رخوت فکری فقهاء و علماء، که جمیعاً سراپا وجد و سرور شدند که متنی مختصر یافتند که فرصت‌های مغتنمی فراهم آورده است تا به طرد و تکفیر و لعن وی پردازند، که البته ابن تیمیه فهرستی از آنها فراهم آورد. فصوص بیش از فتوحات علماء را به خصومت و نقد و

۱۷۷. لسان المیزان، حیدرآباد، ۱۳۲۹، ج ۵، ص ۳۱۲.

انتقاد وا داشت. به علاوه ذکر این مطلب بسیار جالب است که از قرن هشتم به بعد، منابع و مراجع بسیاری می‌توان یافت، فارغ از آنکه از مکتب وی بیزارند یا بدان علاقه دارند، که به ابن عربی تحت عنوان صاحب الفصوص ارجاع می‌دهند. در پی این عنوان خاص، القاب دیگری نظیر شیخ وحدت الوجود می‌آید، یعنی کسی که نظام وحدت وجودی را مطرح کرده است؛ در حقیقت، در فصوص بیش از فتوحات می‌توان واضح‌تر و صریح‌تر و راحت‌تر به آن مقولات عظیم نظام مابعدالطبیعی ابن عربی دست یافت که شاگردان و تابعان وی بعد از او، تحت عنوان وحدت وجود، تشریح و تفسیر کردند.

در این مورد اخیر، برخی آثار بزرگ درباره وحدت الوجود مرقوم شده است؛ بالاخص کتاب‌هایی به خامه ایزتسو^{۱۷۸} و ابوالعلاء عقیفی^{۱۷۹} شایان ذکر است. در دل پژوهش حاضر، که به طور خاص، مربوط به تذکره حیات و احوال ابن عربی است، ناممکن است ولو به اختصار، و به حد کفایت، به این بحث دشوار پرداخت، لذا در اینجا بسنده است تنها به اجمال، چکیده‌ای از این بحث در میان آید که بر اساس گفته‌های خود ابن عربی است و البته باید مراقب بود تا از خطر تقلیل‌گرایی به دور ماند.

«احدیت کثرت به وی و به خالق وی ثابت گشت و او احد العین از حیث ذات خود است.»^{۱۸۰} این بخش از فصوص بحثی اساسی از تعالیم و عقاید ابن عربی را محل اعتناء قرار می‌دهد که حاوی سه اندیشه کلیدی است: وحدت مطلق یا وحدت به شرط لا در همه تعالی بی غایت آن؛ وحدت کثیر، که حیزی است که اسماء بالضروره

۱۷۸. ایزوتسو، پژوهشی تطبیقی درباره مفاهیم اصیل فلسفی در تصوف و تائویسم، معرفت الوجود ابن عربی، توکیو، ۱۹۶۶ نیز مقاله وی تحت عنوان *Unicite l'existence et creation perpetuelle en mystique islamique de* پاریس، ۱۹۸۰. (مترجم فارسی باید بگوید که کتاب اول ایزتسو به فارسی در آمده است، تشیهیکو ایزوتسو، صوفیسم و تائویسم، ترجمه دکتر محمد جواد گوهری، نشر روزنه، ۱۳۷۸ ش.)

۱۷۹. عقیفی، فلسفه عرفانی ابن عربی، نشر دوم، لندن، ۱۹۶۴ م.

۱۸۰. ابن عربی اصطلاح احدیه الاحد یا الاحدیه الذاتیه را کرارا به کار می‌برد، بنگرید به سعود الحکیم، المعجم، ص ۶۷۷، (فصوص ج ۱، ص ۲۰۰ حاشیه، متن: فثبت به خالقه احدیه الکثرة و قد کان احدی العین من حیث ذاته. م.)

در آن ظاهر می‌شود؛ و بالاخره مفهوم عظیم کثرت، با ظهور اسمائی که بر ما تجلی کرده است، زیرا هر اسمی مقتضی مظهري است که در آن می‌توان اثر نماید (مثلاً رَبِّ مقتضی مربوط است و غیره). از آنجا که ابن عربی سه درجه از وجود را اعلام می‌دارد — یا سه حیطة از وجود که ابن عربی مستقیماً مطرح کرده است، بی آنکه معتقد به ثنویت گردد — که توالی عالم وجود را بیان می‌کند. نخست، وحدت مطلق است که اغلب، ابن عربی تحت عنوان احدیت بدان ارجاع می‌دهد. دومین حیّز به نسبت اسماء الهی ظاهر می‌گردد و آن، واحدیت است که به وحدانیت نیز یاد می‌شود.^{۱۸۱} این همان وحدت الکثرة است که در حدیث قدسی معروف نقل شده است: «كنت كنزا مخفيا فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف» یعنی خداوند می‌فرماید: کنز مخفی بودم که دوست داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم. با تعریف این کنز که به معنای غناء و خزائن نیز هست، ابن عربی این غناء را ظهور اسماء می‌داند که در ذات تعین نمی‌یابند اما در همان حین، از ذات نیز جدا نیستند زیرا «هر اسمی دلالت بر ذات و معنی هر دو دارد که مسبوق به اوست و آن را می‌طلبد... اسم از حیث ذات عین مسمی است و از آن حیث که مختص به معنایی است که مسبوق به اوست، غیر مسمی است.»^{۱۸۲} این اسماء که شامل هر اسمی است که با ذات یکی است، دیگر اسماء را نیز در بر می‌گیرد^{۱۸۳} و تفاوت بالقوة آنها تنها زمانی بالفعل می‌شود که تا آنجا که استعداد ظهور آن را در مظاهر دارد، عیان گردد. این قابلیت همان امکاناتی هستند که از ازل در معرض حق حاضر بودند: یعنی عین الثابتة، که جمع آن، اعیان ثابتة نام دارد. این نحو از حضور و ظهور، «وجود» نیست (که در این صورت به ثنویت و یا شرک منجر گردد از سویی، و از سوی دیگر به قدم عالم سرزند) بلکه فقط ثبوت است.^{۱۸۴} خداوند

۱۸۱. المعجم، ص ۶۷۹ برای تحلیل بیشتر در این زمینه بنگرید به بحث ایزوتسو Unicite de l'existence et creation perpetuelle بخصوص ص ۶۳-۶۹.

۱۸۲. فصوص ج ۱، ص ۷۹-۸۰ (متن: و ذلك ان كل اسم يدل على الذات والمعنى الذى سبق له و طلبه.... فالاسم المسمى من حيث الذات والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى سبق له.م.)

۱۸۳. فصوص ج ۱، ص ۵۵-۵۶ و فتوحات ج ۱، ص ۶۱۴.

۱۸۴. بنگرید به فصوص ج ۱، ص ۸۳ و فتوحات ج ۱، ص ۳۰۲ و ج ۲، ص ۴۲۱ و ج ۴، ص ۱۰۸-۸۱.

علم به این اعیان دارد اما آنها به خود علمی ندارند. این ظهور اسم یا تجلی آنهاست که اعیان ثابته را به وجود سوق می‌دهد، وجود را در اینجا باید معادل مظهر وجود existence گرفت. معهذا نباید فاش گفت که اعیان ثابته مقام ثبوت را ترک می‌کنند که ازلی آنهاست: فقط وجود آنها در خداست، یعنی وجود آنها چیزی نیست مگر وجود حق. پس، به تعبیری، عالم، خیال در خیال است (خیال فی خیال).^{۱۸۵} اما از منظر دیگر ابن عربی هراسی در دل ندارد که به تناقض بگوید «عالم حق کله» یعنی عالم تماماً حق است یا گفتاری شبیه به این.^{۱۸۶} حیّز سوم قانونی حاوی تضاد است: العالم ما هو عین الحق انما هو ما ظهر فی الوجود الحق. تنها تمایز میان ذات و اسماء امری اعتباری است زیرا هیچیک از اسماء واقعیتهای سوای ذات ندارند و بر ذات چیزی نمی‌افزایند که خود پیش از این نداشت، به طوری که تمایز میان اسماء و اعیان ثابته و در نتیجه میان اسماء و مخلوقات که استعداد آنها مقتضی عین آنهاست — امری نسبی باقی خواهد ماند. اسماء و اعیان محضاً در حیّز جداناپذیر از موضوع علم خدایند. بر طبق گفته خود خداوند حضرتش هم عالم است و هم معلوم، مطلبی که تحت اسم الهی علم ظاهر می‌شود که مانند سایر اسماء، احتواء بر معانی مضاعف دارد.^{۱۸۷}

همانطور که به خوبی نشان داده‌اند^{۱۸۸} این فراق اسماء الهی امتداد به خلقت عالم می‌یابد و چیزی جز میل شدید خداوند نیست که از مقام «مخفی» به مقام معرفت یا «أَعْرَف» سفر می‌کند و در بخش دوم حدیث قدسی فوق‌الذکر آمده است: خلقت الخلق لکی اعرف. به مدد فیض اقدس است که قیام در حق منجر به کثرت ممکنات می‌شود و به لطف فیض مقدّس است که لباس وجود بر تن می‌کنند.^{۱۸۹} خداوند خود را در مظاهر خویش متجلی می‌سازد که همان ظهور کمالات وی است و در نتیجه سومین حیطه از عالم وجود ظاهر می‌گردد. دو مرحله قبل مطابق با دو سطح از تعین، نباید به توالی و تعاقب از هم مذکور و معقول گردد، بلکه علی‌الدوام ملازم همنند: الحق

۱۸۵. فصوص ج ۱، ص ۱۰۴. ۱۸۶. بنگرید برای مثال به فتوحات ج ۴، ص ۴۰.

۱۸۷. برای این فعل اسماء الهی بنگرید به فتوحات ج ۳، ص ۳۰۰.

۱۸۸. بنگرید به تحلیل عالی کربن در تخیل خلاق، ص ۱۱۶-۱۱۴.

۱۸۹. بنگرید به فصوص ج ۱، ص ۴۹.

فِيَاضٌ عَلَى الْإِسْتِمْرَارِ.^{١٩٠} كَمَالَاتُ الْهِى هَمَانُ خَزَائِنٍ مَخْفَى حَقٌّ أَنْد: «فَاعْيَانُ الْعَالَمِ مُحْفُوظُونَ فِي خَزَائِنِهِ عِنْدَهُ وَخَزَائِنُهُ عِلْمُهُ وَمَخْتَزَنُهُ نَحْنُ.»^{١٩١} اِگَرِ هَرِ عَيْنِ ثَابِتُهُ ظُهُورِ اسْمِیْ اسْتِ کِهْ شَامِلِ آنِ اسْتِ وَ حَاکِمِ بَرِ آنِ اسْتِ، هَرِ مَوْجُودِیْ عِبْدِ اسْمِیْ اسْتِ کِهْ رَبِّ اَوْسْتِ وَ مَعْرِفَتِ وِیْ اَزِ خَدَاوَنْدِ هَرِگَزِ بِهْ وَرَایِ آنِ اسْمِ کِهْ تَحْتِ غَلْبَةُ اَوْسْتِ، نَمِیْ رَسَدِ.^{١٩٢}

چون ما در مقام اعیان ثابته در علم خداییم، لذا مستعدّ وفود به مقام وجود هستیم.^{١٩٣} مفهوم استعداد که در اینجا قابلیت را می‌رساند از سویی حاوی مفهوم قدر است و از سوی دیگر، دالّ بر معضّل انتساب اعمال به خداوند یا مخلوقات است که متعاقباً به بحث مهمّ عدل الهی می‌انجامد. همان طور که ابن عربی در کتاب فصوص می‌نویسد: «ان الحق ما فعل بهم ما ادعوه انه فعله.... ذلك هو الذي كان عليه الممكن في حال ثبوته...»^{١٩٤} ابن عربی سرّ آن دارد که توضیح دهد معرفت خداوند یا علم الهی عین مخلوقات به ثبوت آنهاست که در آن، حائز مقام وجود می‌شوند که شامل حجة الله البالغه در روز داوری می‌گردد. وی می‌نویسد: «مشیت حق احدیت تعلق است و آن مشیت نسبت تابع به علم است و علم نسبت تابع به معلوم است، معلوم تو و احوال توست در عالم اثری در معلوم نیست بلکه برای معلوم اثری در علم هست، یعنی از نفس خود همانی را که در عین اوست عطا می‌فرماید.»^{١٩٥} در نتیجه خداوند به آن کسانی که در روز قیامت می‌خواهند خود را از مجازات نجات بخشند می‌فرماید «ما تو را در عالم وجود ابراز نداشتیم مگرّ آن اندازه که به ذات تو به قبول تو بر تو

١٩٠. فتوحات ج ١، ص ٥٧.

١٩١. فتوحات ج ٤، ص ١٠٨ به یاد خواهیم داشت که در اینجا بار دیگر با نظریه کُنز روبرو می‌گردیم اگر چه باید ذکر کرد که در حدیث کُنز آمده است و در اینجا از خزائن ماخوذ از خرن است.

١٩٢. بنگرید به فوق، ١٣٩-١٣٨. ١٩٣. بنگرید به فصوص ج ١، ص ٦٠-٥٩.

١٩٤. فصوص ج ١، ص ٨٢ یعنی حق بر ایشان هر فعلی که انجام می‌دهد آنها را به این فعل می‌خواند... اوست که ممکن در حال ثبوت خود بر آن است.

١٩٥. فصوص ج ١، ص ١٩٢ (فمشیته احدية التعلق وهي نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة للمعلوم والمعلوم انت و احوالك فليس للعلم اثر في المعلوم بل للمعلوم اثر في العلم فيعطيه من نفسه ما هو عليه في عينه.م)

بخشیدیم.»^{۱۹۶} به مدد اصطلاحات فنی تر و اصیل تر، تمایز میان قضاء و قدر تا این حد است که می توان گفت: «قضاء حکم خداوند در اشیاء است و حکم خداوند در اشیاء بر حد علم حضرتش به آنها و در آنهاست.... و قدر، توقیت همانی است که بر اشیاء در عین آنهاست بدون زیاده و کم که قضاء بر اشیاء محکوم کرده است و این عین سرّ قدر است.»^{۱۹۷}

اما ما چگونه قضاء و قدر را درک می کنیم به این نحو که اعمال را به خداوند نسبت می دهیم همانطور که از آیه مشهور قرآن ۹۶/۳۷ بر می آید: «و الله خلقکم و ما تعملون»^{۱۹۸} یعنی خداوند شما و اعمال شما را آفرید. در شب شنبه ۱۶ رجب سال ۶۳۳/۱۲۳۶ ابن عربی مبشره‌ای داشت که در آن به بحث طولانی با خداوند می نشیند که درباره این مقوله بسیار ظریف و لطیف بود: «خداوند مرا توفیق بخشید و چشم مرا به این نکته بازگشود که خلق مخلوق اول کسی است که مقدّم بر او مخلوقی نیست مگر خداوند، و بعد خداوند به من فرمود: آیدار اینجا امری هست که مورث حیرت و آشفستگی شود. عرض کردم: نه. فرمود: و اینچنین است که هرآنچه که می بینی، محدّثات است و چیزی جز خلق نخواهی یافت؛ من همانم که اشیاء را در اسباب و نه به اسباب آفریدم و همه اشیاء از امر من تکنون یافتند..... بعد فرمود: اگر به چیزی تو را خواندم، ملازم ادب باش زیرا حضرت حقّ جسارت را بر نخواهد تافت. عرض کردم: و این عین مطلبی است که ما در آنیم زیرا آن کس که ادب می گیرد و محافقه می گیرد،

۱۹۶. فتوحات ج ۴، ص ۷۲ (متن: ما ابرزتک فی الوجود الا علی قدر ما اعطیتنی من ذاتک بقبولک. م)

۱۹۷. فصوص ج ۱، ص ۱۳۱. (متن: القضاء حکم الله فی الاشياء و حکم الله فی الاشياء علی حد علمه بها و فیها.... و القدر توقیت ما هی علیه الاشياء فی عینها من غیر مزید فما حکم القضاء علی الاشياء الا بها و هذا هو عین سرّ القدر. م)

۱۹۸. البته آیات دیگری در قرآن هست که بر عکس این اعمال را به مخلوقات نسبت می دهد و باز همین اعمال را به خداوند منسوب می دارد (برای مثال بنگرید به قرآن ۱۷/۸: ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمی. امیر عبدالقادر الجزا این تضاد منظوی در قرآن را با گفته زیر حل می کند: اگر خداوند بارها اعمال را به عباد خود نسبت می دهد تنها به این دلیل است که صور و جنبه های واحد و حق واحدند. گفته ای که در کمال خود ماخوذ از ابن عربی و تعالیم وی است. بنگرید به *ecrits spiriyuels* ص ۱۴۶ (موقف ۲۷۵).

در اصل تویی که خالق ادب و محافقه هستی زیرا اگر محافقه را خلق کردی فلابد حکم توست و اگر ادب را خلق فرمودی نیز فلابد حکم توست. فرمود: این همان دستوری بود که چون قرآن خوانده می شود باید ساکت بود^{۱۹۹}. عرض کردم: این نیز از تست که سمع را آفریدی تا بشنود و سکوت را آفریدی تا ساکت باشد. و این چیزی که اینک تو را خطاب در می دهد نیز مخلوق است. به من فرمود: خلق نکردم مگر همانی را که علم داشتم، و علمی نداشتم مگر آنکه معلومی برایش بود.^{۲۰۰}

به علاوه ابن عربی مراحل حصول کثرات را برون از عالم وحدت تشریح می نماید که موجودی است که دائماً و تکرار ناشدنی در حیّز عالم مادی تجلّی می فرماید و سبب احیاء در هر ثابت می گردد.^{۲۰۱} خداوند کنز مخفی در علم خود بنفسه فی نفسه در صور مخلوقات تجلّی می فرماید. به عبارت دیگری ماخوذ از ابن عربی، «ان العالم لیس الا تجلیه فی صور اعیانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونها»^{۲۰۲} یعنی عالم چیز نیست مگر همان تجلّی خداوند در صُورِ اعیان ثابتۀ آنها که وجودش بدون آن مستحیل است. و در جای دیگر به تعبیر دیگر می گوید: «حق همان آینه توست که خود را در خود می بینی و تو نیز آینه اویی در رؤیت او، در نظاره به اسماء و ظهور احکام اوست و غیر از عین او نیست.»^{۲۰۳} از منظری، اسماء با مسمّای خود ظاهر می شوند

۱۹۹. تلمیحی لطیف است به قرآن ۲۰۴/۷.

۲۰۰. فتوحات ج ۲، ص ۲۰۴ (متن: فاوقفنی الحق بکشف بصری علی خلقه المخلوق الاول الذی لم يتقدمه مخلوق اذا لم یکن الا الله و قال لی هل هنا امر یورث التلبیس والحیرة قلت لا قال لی هکذا جمیع ما تراه من المحدثات ما لاجد فیه اثر و لا شیء من الخلق فانا الذی اخلق الاشیاء عند الاسباب لا بالاسباب فتتکون عن امری.... قال لی اذا طالعک بامر فالتزم الادب فان الحضرة لا تتحمل المحافقه قلت به وهذا عین ما کنا فیه ومن یحاقق و من یتادب وانت خالق الادب و المحافقه فان خلقت المحافقه فلابد من حکمها و ان خلقت الادب فلابد من حکمه قال هو ذلک فاستمع اذا قرى القرآن وانصت قلت ذلک لک خلق السمع حتی اسمع و اخلق الانصات حتی انصت و ما یخاطبک الان سوی ما خلقت فقال لی ما اخلق الا ما علمت و ما علمت الا ما هو المعلوم علیه. م)

۲۰۱. برای مفهوم تجلّی بنگرید به معجم، ص ۲۶۹-۳۵۷.

۲۰۲. فصوص ج ۱، ص ۸۰.

۲۰۳. فصوص ج ۱، ص ۶۲. (متن: فهو مرآتک فی رؤیتک نفسک وانت مرآته فی رویته اسمائه و ظهور احکامها ولیست سوی عینه. م)

اما از منظر دیگر، از مظاهر خود در مخلوقات متمایزند که وثاقت خویش را از آنها می‌یابند، به طوری که تجلیات چیزی نیستند مگر متجلیات یعنی از منظری (هو الذی تجلی بنفسه) و از منظر دیگر «لذاته» است و وصف خود از خود متمایز نیست زیرا مستعد آن است و مشروط به صورت متجلی است.^{۲۰۴} به سبب کمال اعیان در مقام ثبوت، مخلوقات مجلای ناب نابرابرند: شفافیت کامل ولی در امور غیردینی کدر می‌گردد و فقط و فقط نور را به صور گوناگون ساطع می‌نماید که در هر شیء اثر خود آن شیء را ظاهر می‌فرماید. لذا استعداد هر ممکنی لازمه استعداد وجود به تعیین هویت وی است (هم در مخلوقات و هم در احدیت) و بر آنچه که هستند تجلی می‌کند: کثرت و وحدت در متجلی خود ظاهر می‌شوند. این فقط عهده انسان کامل است یعنی آینه تمام نمای حقیقة الحقیقة و الخلیقة که خدا را بشناسد، به این نحو که در همه صور و همه معتقدات بدون استثناء ظاهر می‌گردد، خواه مخلوقات خود بخواهند یا نخواهند، بدانند یا ندانند زیرا «هو المعبود فی کل العبادة» و هر راهی که شخص برای ظهور و عبادت حضرت حق برگزیند، شامل استنادی به حضرت حق است.^{۲۰۵}

در خلال سال ۶۲۷ ق، یعنی همان سالی که ابن عربی کتاب فصوص الحکم را نگاشت، وی به خواهش صدرالدین قونوی که در سال ۶۲۶ ق به ابن عربی پیوسته بود و در سنوات بعدی نیز همراه او باقی ماند و ما این مطلب را از شمار سماع‌هایی که نشان می‌دهند این دو در سال‌های ۶۲۶ ق و ۶۲۷ ق و ۶۲۸ ق و ۶۲۹ ق و ۶۳۰ ق و ۶۳۴ ق با هم بودند^{۲۰۶} در می‌یابیم، فهرستی بر تمامی آثاری خود نوشت^{۲۰۷}. باید ذکر کرد که این دوره مصاحبت طویل المدت تنها موقوف به مطالعه آن دسته از کتب و

۲۰۴. فصوص ج ۱، ص ۷۹ (ولیس ذلک الا المسمی تعالی خاصة واما غیر مسمی الله مما هو مجلی له او صورة فان کان مجلی له فیکع التفاضل لابد من ذلک بین مجلی و مجلی. م)
 ۲۰۵. با عطف نظر به مفهوم خداوند خالق اعتقادات است بنگرید به معجم، ص ۳۱ و کربن، تخیل خلاق، ص ۲۰۰-۱۹۵ بهترین تحقیق درباره انسان کامل اثر ماساکاتا ماکیشیتا است تحت عنوان نظریه ابن عربی درباره انسان کامل، توکیو، ۱۹۸۷ م که به تفصیل به سوابق این بحث در آیین اسلامی می‌پردازد.

۲۰۶. مؤلفات، ۲ و ۳ و ۷ و ۱۳۵ و ۱۴۲ و ۱۵۰ و ۳۱۳ و ۴۱۴ و ۴۸۴ و ۶۳۹.

۲۰۷. مؤلفات، ص ۱۴۲.

رسائل ابن عربی شد که ماهیت آنها به آشکارترین وجه، باطنی و سرّی بود، برای مثال رسائلِ عنقاء المغرب و کتاب الاسراء و مقام القرب و فراتر از اینها، کتاب فصوص الحکم است که ابن عربی در طی یک دوره قرائت بر قونوی، اجازه روایت آن را به وی داد، و همانطور که پیش از این دیدیم، صدرالدین قونوی تنها مستمع آن بود. در اینجا بخت یار ماست که شهادت گرانبهای مؤیدالدین جندی را در اختیار داریم که توضیح می‌دهد چگونه وی و قونوی فصوص الحکم را درک کردند. «و سید و استاد و راهنمای من^{۲۰۸}، محمّد بن اسحاق بن محمّد بن یوسف القونوی خطبه کتاب را بر من تشریح نمود و وارد غیبی بر وی ظاهر شد و نفّس رحمانی بر وی دمید و نفایس اسماء و صفات خویش را بر وی وزاند و به مددِ باطن بزرگوارش بر باطن من تصرفی عجیب بنمود و تأثیر کمال بخشی بر ظاهر و باطن من بگذاشت. لذا خداوند کل مضمون کتاب را بر من تفهیم ساخت که در شرح خطبه ذکر کرد. و به سبب این تقرّب به ساحت وی، خداوند مضمون اسرار کتاب را بر من الهام فرمود. شیخ بزرگوار چون این اطوار در من بدید، امر الهی بر وی قرار گرفت، به من گفت که این مطالب را شیخ الاکبر یعنی نویسنده کتاب، خود، بر من تشریح و تفسیر کرد و در تشریح خطبه کتاب، برایم لبّ مطالب را تشریح نمود و تصرفی غریب در وی داشت که به آن، مضامین این کتاب را دانست.»^{۲۰۹}

ابن عربی سال ۶۲۸ ق (۱۲۳۱-۱۲۳۰) را چونان سالی به خاطر می‌آورد که در

۲۰۸. مترجم فارسی باید تصریح کند که در اینجا نویسنده کتاب القابی را که جندی در وصف صدرالدین ذکر نموده است حذف کرده است.

۲۰۹. شرح فصوص، ص ۱۰-۹ (متن: ولقد کان سید و سندی و قدوتی محمّد بن اسحاق بن محمّد بن یوسف القونوی شرح لی خطبة الكتاب و قد اظهر وارد الغیب علیه آیاته و نفخ النفس الرحمانی نفحاته و استغرق ظاهری و باطنی روح نسمااته و فوح نفایس اسمائه و بعثاته و تصرف بباطنه الکریم تصرفا عجیبا حالیا فی باطنی و اثر تأثیرا کمالیا فی راحلی و قاطنی فافهمنی الله من ذلک مضمون الکتاب کله فی شرح الخطبة و الهمنی مضمون مضمون اسراره عند هذه القربة فلما تحقق الشيخ منی ذلک وان الامر الالهی وقع بموقعه من هنالك ذکر لی انه استشرح شیخنا المصنف هذا الکتاب فشرح له فی خطبته لباب ما فی الباب لا ولی الالباب و انه تصرف علیه تصرفا غریبا علم بذلک مضمون الکتاب. م)

آن سال، خداوند با وی چنان سخن گفت که با حضرت موسی مکالمه کرد^{۲۱۰}، بازبانی که هیچ مماثلت به زبان مخلوقات نداشت؛ «و نیز در مبشره‌ای دیدم که کلام خداوند را بی واسطه در بقعه مبارکه‌ای که خداوند در آنجا با حضرت موسی تکلم فرمود، از بله‌ای^{۲۱۱} به قدر کف دست، کلامی گفت که نظیر نداشت و شبیه به کلام مخلوقات نبود، کلام حضرتش خود فهمی بود که سامع می‌داشت، از گفته‌هایش این نکته را دریافتم که به من فرمود: آسمان وحی و ارض حکمت و کوه تسکین باش»^{۲۱۲}

کمتر از یک سال بعد، در صفر سال ۶۲۹ ق مصادف با دسامبر سال ۱۲۳۱ م شیخ الاکبر نسخه ابتدایی کتاب فتوحات مکیه را کامل کرد. در مقدمه مجلد اول از چاپ انتقادی عثمان یحیی، وی اظهار می‌دارد که ابن عربی دقیقاً «در سفر حج در مکه بود که به اِکمال این اثر خود نایل شد». شوربختانه عثمان یحیی برای صحّت گفتار خویش هیچ سندی و مستندی به دست نمی‌دهد. شاید او تنها به شماری از منابع معدود و محدود اعتماد کرده است — در اینجا نیز مانند سایر موارد، بر اساس فتوای فیروزآبادی است — که فاش می‌گوید زمانی که ابن عربی فتوحات مکیه خود را کامل کرده بود، به مکه رفت و اوراق کتاب را بر سقف کعبه نهاد. یک سال بعد (اگر قول او را صحیح تلقی کنیم) وی صفحات کتاب خود را جمع نمود و توجه کرد که بدی آب و هوا بخشی از آنها را غیر قابل استفاده ساخته است. این حکایت ظریف که فیروزآبادی نخستین کسی است که به نقل آن مبادرت ورزیده است، به طور خاصّ اِبداً قابل اعتماد نیست. اینکه شیخ الاکبر به ارض مبارکه، بیت الله الحرام، خانه کعبه رفت تا تکمیل اثری را به تبرک مخصّص دارد که سطور نخستین آن تحت الهام و ارشاد الهی و کعبه الله نوشته شده بود، حداقل این است که حدسی است پذیرفتنی. اما بسی دشوار

۲۱۰. فتوحات ج ۴، ص ۴۸۵.

۲۱۱. این کلمه بله که هم در فتوحات آمده است و هم در نسخه بایزید، من بله بقدر الکف نوعی حدس است، معانی لغوی کف در اینجا هیچ به کار نمی‌آید شاید بله نبوده است و تلّ بوده است که به معنای تپه است.

۲۱۲. متن: اوصیت بها فی مبشرة اريتها سمعتها من كلام الله بلا واسطه فی البقعة المباركة التي كلم الله فيه موسى من بلة على قدر الكف كلما وكيف ولا يشبه كلام مخلوق عين الكلام هو عين الفهم من السامع فمما فهمت منه: كن سماء وحی و ارض ينبوع و جبل تسکین. م

آید تصور این مطلب که وی به بالای سقف کعبه، خانه خدا در مکه رفته باشد تا فتوحات را در آنجا به امانت نزد خدا سپارد؛ چنین رفتاری علی‌الیقین فقدان احترام او هم به خانه خدا و هم صاحب خانه است که اصولاً با نفس تعالیم ابن عربی بالکل ناسازگار است. به علاوه، راه میان دمشق تا مکه بسیار طولانی است و منازل صعب در پیش رو بود. به هر حال در هیچیک از آثار ابن عربی نمی‌توان ادنی نشانه‌ای یافت که حاکی از اقامت شیخ الاکبر، بعد از سال ۶۲۰ ق، در خارج از سوریه باشد. از سوی دیگر، شاید این ماجرا اشارتی بوده است به یکی از آن سفرهای معجزه‌آسای وی که گاهی نیز از وی سر می‌زده است. با لحاظ به کرامات اولیاء در این گونه اسفار فرا طبیعی، می‌توانیم به حکایت زیر اعتناء کنیم که قنوی به جندی باز گفته است و او ثبت کرده است.^{۲۱۳} «چنان که شیخ الکمل خاتم الاولیاء الاکمل رضی الله عنه از دروازه دمشق بیرون آمد او را خاطر طواف کعبه شد، خود را بر دروازه مکه یافت! فی الحال طواف کرد؛ و وقت قیلوله شد به خانه دوستی در مکه رفت و آنجا قیلوله کرد و بعد از آن تجدید وضوء کرد، پای برهنه به طواف بیرون آمد و بعد الطواف و الصلوة بالمسجد الحرام اصحاب و مستفیدان که در دمشق بودند و احتیاج عیال به ضروریات به خاطرش آمد، خود را باز بر دروازه دمشق یافت. چون به خانه آمد، شیخ ما شیخ المشایخ استاد الحقیقة برهان الطریقة صدرالحق و الدین محمد بن اسحاق بن یوسف در خانه بود گفت یا سیدی این المدا س کفش چه شد؟ شیخ گفت: نسیت فی بیت فلان فی مکه. شیخ فرمود به این مقدار غیبت که کمتر از سه ساعت بود به مکه رفتی و آمدی؟ فرمود که نعم.... شیخ صدرالدین روز و وقت و ساعت بنوشت و نگاه داشت بعد مدتی مدید از مکه آمدند و کفش شیخ اکبر را آوردند و در مکه هم وقت و هم ساعت حضور شیخ نوشته بودند که شیخ در فلان وقت در مکه ظاهر شد و بعد قیلوله پیش ما پای برهنه چنان که عادت شیخ بود در طواف، به طواف بیرون آمد.» جندی در خاتمه حکایت خود جزئیاتی می‌افزاید که فاقد جذابیت نیست. او توضیح می‌دهد که اینگونه حالات را عموماً به طی الارض شناسند که اولیاء الهی با اقدام خویش طی

۲۱۳. نفحه الروح و تحفة الروح، طهران، ۱۳۶۲ ش/ ۱۴۰۳، ص ۱۲۵-۱۲۴ (برگرفته از اطلاعات شخصی از ویلیام چیتیک).

می‌کردند. اما نمونه فوق امری استثنایی و خارق‌العاده است که مخصوص خاتم الاولیاء است. شرح این ماجرا ظاهراً به نحو زیر قابل تاویل است: طی الارض در حدود کرامات اولیای معینی است که صاحب آن حائز قدرت سفر با سرعت زیاد و در فواصل دور اما به قدم و پای خود است. اما سرعت حرکت در سفر ممکن است برای آنانی باشد که هنوز تدارک سفر ندیده‌اند، به هر حال در مورد ابن عربی همانطور که قونوی وصف می‌کند، این انتقال ثابت و آنی است: او خاطر مکه کرد و خود را بی‌درنگ در آنجا یافت و عین همین قضیه در مراجعت از مکه به دمشق برایش رخ داد.

سه سال بعد، در سال ۶۳۲/۱۲۳۴ ابن عربی استنساخ دوم از کتاب فتوحات مکیه را تکمیل نمود؛ وی توضیح می‌دهد که این استنساخ شامل حذف و اضافاتی است که در قیاس با استنساخ پیشین از فتوحات معلوم است^{۲۱۴}. باید تأکید کرد که این تغییرات فقط ناظر به جزئیات بود و شامل سبک متنوع اثر و یا امهات اصول عقاید شیخ نمی‌شد که جرح و تعدیلی در مفاهیم آن اعمال نشد.

در شروع همین سال، یعنی اوّل محرم سال ۶۳۲ ق (مطابق با ۲۶ دسامبر سال ۱۲۳۴) ابن عربی برای ملک الاشرف^{۲۱۵} که در سال ۶۲۶ ق برادرزاده خود، ناصر داود را از تخت به زیر آورده بود، فتوایی صادر کرد. گفتنی است که این امیر ایوبی تظاهر به تدین می‌کرد و در اعمال شریعت و سنت در قلمرو خود متعصب بود.^{۲۱۶} به سال ۶۲۸ وی دستور داد شیخ الحراری حبس گردد، زیرا عزالدین سلمی وی را متهم به الحاد کرده بود؛ ابو شامه که رشحی از تمایلات ضدّ صوفیانه وی فوقاً مذکور گشت، می‌گوید الحراری بی‌شرمانه شریعت را زیر پا نهاده بود.^{۲۱۷} در همان اوقات، ملک الاشرف عزم کرد تا فرقه قلندریه را محدود و مطرود کند. فرقه قلندریه که قدری فراتر

۲۱۴. فتوحات ج ۴، ص ۵۵۴

۲۱۵. اجازه ویرایش بدوی در *Quelques figures et de la philosophie islamique* پاریس، ۱۹۷۹، ص ۱۷۲.

۲۱۶. باری دوره حکومت وی در دمشق، بنگرید به از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۲۱۴-۲۰۸.

۲۱۷. تراجم، ص ۱۸۰.

از طریقت عمل می‌کرد^{۲۱۸}، در دمشق به سال ۶۱۶ ق به سبب ورود جمال‌الدین ساوی تقویت شده بود و او به این بدنامی، دچار بود که به مذهب و شریعت بی اعتناست. در سال بعد، ۶۲۹ ق ملک الاشرف در مسجدی مراسم توبه و ندامت بر پا ساخت و به همین سبب آن محل را مسجد التوبه نامیدند، در این مسجد مُتکَلِّم معروف صفی‌الدین آمدی را از دفترش فراخواند — که بر طبق گفته ثابت بن الجوزی — به سبب تمایلات شدید و معروف عقل‌گرایی خود، در خانه توقیف گشت.^{۲۱۹}

فوت ملک الاشرف به سال ۶۳۵/۱۲۳۷ کوتاه زمانی بعد از مرگ ملک العادل رخ داد و جانشینان تاج و تخت موقع را برای شروع نزاعی تازه جهت حصول حکومت، مغنّم شمردند که این نزاع دو سال طول کشید؛ عاقبت صلاح اسماعیل فرزند دیگر ملک العادل بر اریکه سلطنت تکیه زد. اندکی از توفیقات صلاح اسماعیل نگذشته بود که در قضیه عزالدین گرفتار آمد، به این معنا که وی را به سبب همدستی و هم‌پیمانی‌اش با فرانک‌ها به شدت انتقاد کرده بود. واکنش صالح تند و فوری بود: عزالدین را به مصر تبعید کرد.

در همین اثناء، ابن عربی اوقات خود را در آخرین سنوات حیات خویش بین امور زیر تقسیم کرد: نگارش رسائل و کتب بسیاری از جمله دیوان خود،^{۲۲۰} تجدید نظر و جرح و تعدیل کتاب فتوحات مکیه (وی دومین استنساخ این کتاب را به سال ۶۳۶/۱۲۳۸ به پایان برد) و بالاخره، تعلیم و تدریس به شاگردان و مریدانش. خداوند روزی به وی فرمان کرده بود: «قل لاصحابک استغنموا وجودی من قبل رحلتی!»^{۲۲۱} یعنی به اصحاب خود بگو که از وجود من، پیش از آنکه از این دنیا رخت بر بندم، بهره گیرید. به نظر می‌رسد این درست‌همانی بود که تابعان و مریدانش به خوبی انجام دادند

۲۱۸. این اصطلاح (که سوای هر چیز، در شروع قرن سیزدهم میلادی کهنه می‌نمود) توسطه تحسین یازجی در مقاله‌اش تحت همین عنوان در دائرةالمعارف ویرایش ۲، ذیل همین کلمه، تشریح شده است.

۲۱۹. برای این وقایع گوناگون بنگرید به کتاب از صلاح‌الدین تا مغول، ص ۲۱۱-۲۰۹.

۲۲۰. بنگرید به تاریخ‌شمار در ضمیمه ۱ در آخر همین کتاب.

۲۲۱- فتوحات ج ۱، ص ۷۲۳.

و هرچه بیشتر و بیشتر، علی الدوام گردش جمع می‌شدند تا مستعمان آثار و کتب وی باشند. اسفا که این زائر خداوند در ۲۲ ربیع الثانی سال ۶۳۸ ق^{۲۲۲} به پایان اسفار طولانی خویش رسید. شیخ الاکبر از میان شاگردان و مشتاقان خود معراجی به سوی خدا داشت که دیگر بازگشتی نداشت. کسی او را به رفیق اعلی دعوت کرد.

آیا او در خانه خویش در آرامش مُرد؟ هیچیک از منابع موثق ما اخباری به دست نمی‌دهند که تصور کنیم مرگ وی بسیار حزن‌انگیز و دراماتیک بوده است. معهذا در دمشق افسانه غریبی نقل افواه عموم بود و این خبر از دهانی به دهانی دیگر تا امروز نقل می‌شود که اگر نزد هر یک از اهالی دمشق نامی از ابن عربی برده شود، بی‌درنگ وظیفه خود می‌داند آن را بر زبان راند. بر طبق این افسانه، محیی‌الدین توسط جمعی از مردان، عموماً فقهاء، به قتل رسید که در مقابل جمله ایشان فاش گفته بود: «رَبِّکُم تحت قدمی!» می‌گویند قاتلان سیه‌کار به مجازات کار خویش رسیدند. و نیز می‌گویند که عزم کردند تا وی را در همان جایی مدفون سازند که آن واقعه دلخراش رخ داده بود. زمانی که قبر وی را شکافتند، صندوقچه‌ای پر از طلا در همانجا یافتند. راوی حکایت علی‌الفور می‌افزاید که شیخ می‌خواست به این نحو نشان دهد که آن فقهای فاسق و فاجر، جز کامروایی دنیوی چیزی نمی‌شناختند و نمی‌پرستیدند. این دقیقاً همان افسانه طلایی است که به قصد خاصی ساخته و پرداخته شده است و کاملاً فاقد اصالت است اما به احتمال بسیار، قصه‌گویی در پی جلب توجهات عموم آن را جعل کرده است. ما چندین حکایت موثق از نحوه مراسم مرگ ابن عربی در اختیار داریم — بخصوص گزارش کامل ابو شامه^{۲۲۳} که معاصر ابن عربی است — و هیچیک از آنان ذکری از این حادثه پُر اُفت و خیز نمی‌کنند. روایت یونینی که اندکی بعد از فوت ابن عربی مرقوم شده است، تأکید دارد که سه تن، تمهیدات مربوط به مراسم تکفین و تدفین را فراهم آوردند: قاضی ابن زکی، عماد بن نحاس و جمال‌الدین بن عبدالخالق.^{۲۲۴} نخستین این رجال، چنانکه از قبل خوب شناختیم، همان حامی و

۲۲۲. صاحب نفحه، تاریخ ۲۸ ربیع الثانی را به دست می‌دهد اما دیگر منابع، که شامل ابو شامه نیز می‌شود و او خود در مراسم تدفین ابن عربی حاضر بود، همان ۲۲ ربیع الثانی را ثبت می‌کنند.

۲۲۴. وافی ج ۴، ص ۱۷۵.

۲۲۳. تراجم، ص ۱۷۰

میزبان ابن عربی است. دومین نفر عمادالدین عبداللّه بن حسن بن النّحاس (متوفی ۶۵۴ق) است که بر طبق گفته ابو شامه زاهدی نیکو صفت یعنی «أشرف الزّهاد و أعظمهم» بود.^{۲۲۵} بر طبق گفته صاحب وافی^{۲۲۶} این شخص به رغم آنکه کر بود، یک روای موثق حدیث بود و ما از منابع دیگر خبر داریم که وی به ابن عربی تعلیم حدیث می کرد^{۲۲۷} اما از نفر سوم تا به امروز چیزی نمی دانیم و تعیین هویتش بر اساس منابع امروزی غیر ممکن است.

بر طبق افسانه دیگری که توسط قاری البغدادی نقل و حتی شاید جعل شده باشد، دمشق به هنگام فوت ابن عربی یکسره و به مدت سه روز در عزاشد. «سلطان و وزراء و امراء و علماء جملگی در تشییع جنازه وی حاضر شدند و تجار و کسبه به سبب عزاداری سه روز دکان های خویش بستند.»^{۲۲۸} اگر این امر واقعاً رخ داده بود یقیناً ابو شامه که خود در مراسم تکفین شیخ الاکبر حاضر بود، فراموش نمی کرد به ما باز گوید و آن را ثبت کند. در واقع به جای این مطالب، وی نکته معقولی را اظهار می دارد، ابن عربی تشییع خوبی داشت «جنازة حسنة». چند سطری از فتوحات گویای آخرین منویات و آمال شیخ الاکبر است: «فنسال الله تعالى لنا و لاخواننا اذا جاء اجلنا ان يكون المصلی علينا عبدا يكون الحق سمعه و بصره و لسانه»^{۲۲۹} لنا و لاخواننا و اولادنا و آبائنا و اهلنا و معارفنا و جميع المسلمين من الجنّ و الانس آمین بعزته و کرمه.»^{۲۳۰} زمانی که دعا مزبور خاتمه می یابد، برای اجابت، کلمه آمین را ذکر می کند. در

۲۲۵. تراجم، ۱۸۹. ۲۲۶. وافی ج ۱۳، ۱۳۲.

۲۲۷. فتوحات ج ۴، ص ۵۲۴. ۲۲۸. مناقب ابن عربی، ص ۲۴.

۲۲۹. این مطلب اشاره به حدیث قدسی مشهوری دارد (بخاری توحید) که ابن عربی آن را کراراً نقل می کند و معلوم می سازد که هویت فرد و با هویت حق متحد می گردد و حق با خلق واحد می شود (بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۴۰۶ ج ۳، ص ۶۸ و ج ۴، ص ۲۴ و ۳۹ و ۲۰) اولیاء این حدیث را به قرب نوافل می شناسند. با نافله می توان به قرب حق تا بدانجا رسید که خداوند وجود او می شود بنگرید به موقف ۱۳۲ از امیر عبدالقادر Ecrits spirituels ص ۹۸-۹۴.

۲۳۰. فتوحات ج ۱، ص ۵۳۰ یعنی از خداوند برای خود و برادرانمان مسالت داریم که چون مرگ ما در رسد، نمازگزار ما بنده ای باشد که حق جل جلاله سمع و چشم و زبان او باشد و ما و برادران و فرزندان و پدران و اهل و عیال و دوستان ما و همه مسلمانان خواه جن و خواه انس، یاد دارد، آمین به عزت و بزرگواریش.

اینجا و در این زمان من نیز به وی پاسخ می‌گویم، آری این، پاسخ من و پاسخ تمام کسانی است که در طی قرون و اعصار نجوایشان از نسلی به نسلی ادامه یافت و آثار وی را خواندند و سپاسگزار و البته متحیرِ شیخ‌الاکبر گشتند.

فرجام

ابن عربی در شروع دیوان المعارف^۱ خود مبشره عجیبی را نقل می‌کند که مدخل وی برای تدوین این مجموعه منتشر نشده اشعار اوست. «در میان خواب و بیداری، در واقعه‌ای دیدم که فرشته‌ای به سویم می‌آید قطعه‌ای از نور سفید به دست اوست، تو گویی که قطعه‌ای از اشعه متلاّاء خورشید است. پرسیدم: این دیگر چیست؟ جواب داد: این سوره الشعراء است...^۲ بعد احساسم این بود که چیزی مانند مو از درونم به سوی حلقم و از حلقم به سوی دهانم برون می‌آید. شبیه به حیوانی بود که سر و زبان و چشم و لب داشت. بعد به سوی آسمان بالا رفت تا به دوافق، شرق و غرب رسید. بعد انقباض یافت و به درونم بازگشت. دریافتم که کلمه من «کَلِمَی» به شرق و غرب خواهد رسید.»

و چنین نیز شد. در خلال قرون و اعصار متمادی بعد از وفات شیخ الاکبر عقاید و آراء وی به همه جا گسترش یافت، و اغلب نه به طور مخفیانه و زیرزمینی، بلکه صریح و علنی به اقصی نقاط عالم رسید و عاقبت همه شرق و غرب عالم را فراگرفت، سوریه و مصر و شمال آفریقا و ایران و ترکیه و هند و اندونزی و چین. در همه این قرون می‌توان تنفیذ آثار ابن عربی را سراغ گرفت.

این نفوذ شگرف، بی‌شک در حلقه صوفیان حاصل آمد. مجموعه عظیم آثار ابن عربی در معرض شرح و تفسیر بسیار مفسران گوناگون واقع شد که نقشی عظیم و

۱. دیوان المعارف، نسخه خطی فاتح افندی، ۵۳۲۲، ص ۲۱۴.

۲. در اینجا چند کلمه ناخوانا است.

حساس در تشهیر این آثار ایفاء نمودند و حتی به ورای جهان عرب زبان رساندند. ناظر به این جنبه باید به فهرست یکصد و بیست شرح و تفسیری اشاره کرد که فقط بر فصوص الحکم نوشته شده است و عثمان یحیی فهرست کرده است.^۳ (فهرستی که بی‌گمان کامل نیز نیست) و در این خصوص به غایت کافی است. بسی از این شروح را ایرانیان خواه سنی و خواه شیعی، گاهی به عربی و گاهی به فارسی نوشتند و البته شش شرح نیز به ترکی است. البته آثار فراوان دیگری نیز هست که تحت الهام از آثار و آراء ابن عربی تدوین یافته است خواه به نظم و خواه به نثر، و البته به همه السنه رائج: اردو^۴، مالزیایی^۵، و احتمالاً چینی^۶ (اگر چه استاد فقید جوزف فلیچر نتوانست تحقیق شگرف خویش را به پایان برد). تأثیر و تفکرات ابن عربی چنان عظیم بوده است که حتی خارج از حیطه کسانی که بی واسطه متعلق به مکتب وی بودند (قونوی و کاشانی و قیصری، خصوصاً جامی، نابلسی و امیر عبدالقادر)^۷ البته هستند نویسندگان صوفی

۳. تاریخ مؤلفات، ۱۵۰.

۴. بسیاری از نقل قول‌ها و ارجاعات در این زمینه را می‌توان از اثر آنه‌ماری شیمل، ابعاد عرفانی اسلام، چاپ هیل ۱۹۷۵ (این اثر به فارسی نیز ترجمه شده است: ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه عبدالرحیم گواهی، نشر دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۴ ش) دید. بدیهی است این آثار به عربی و فارسی نوشته شده‌اند اما فراتر از این‌ها در این منطقه، احمد سر هندی و شاه ولی الله دهلوی دخالت داشتند که سهمی شایان در بسط آراء و عقاید شیخ الاکبر ایفاء کردند. برای سر هندی (اغلب به غلط او را یک تناسخ روح ابن تیمیه ملحوظ می‌دارند) و ارتباط عقایدش با ابن عربی بنگرید به نظریات فریدمان: شیخ احمد سر هندی، مونترال ۱۹۷۱ م. برای شاه ولی الله بنگرید به تحقیق تاریخی و نه تحلیلی خوب سید عطار عباس رضوی، شاه ولی الله و روزگارش، کانبرا، ۱۹۸۰ رجوع کنید و مقاله عبدالحق انصاری، شاه ولی الله که می‌کوشد وحدت وجود را در آراء وی اثبات کند، فصل نامه اسلامی، شماره ۲۷، بخش ۳، ص ۱۶۴-۱۵۰.

۵. در این خصوص و امدار پرفسور تقیب عطاس هستیم که کوشید هم تصحیح و هم ترجمه مالایی از آثار ابن عربی فراهم آورد و تحت تأثیر ابن عربی و آثار اوست. بنگرید بخصوص به اثر نامبرده، حمزة النفسوری، کوالالمپور، ۱۹۷۰ م و رینری و جودی، کوالالمپور، ۱۹۶۶ م.

۶. به هر حال ما بعد از انقلاب فرهنگی چین در این خصوص چیزی نمی‌دانیم ولی گویا یک نسخه از فتوحات مکیه هنوز در تنها مسجد پکن که هم اینک بعد از این همه آشوب و فتنه باقی مانده است، یافت می‌شود (اطلاعات شخصی از خوتکیویچ).

۷. برای مکتب ابن عربی و بالاخص رشد آن در فرهنگ فارسی بنگرید به تحقیق برجسته جیمز

دیگری که از فقه اللغه ابن عربی بهره بردند و اصطلاحات او را اقتباس کردند و خواسته و نخواستہ دقیقاً مرجعشان ابن عربی بوده است و حتی برخی از آراء وی را نیز اقتباس کردند - بی آنکه خود بدانند - و بسی از نظریاتش را به آئین خویش راه دادند.^۸

معهدنا تأثیر ابن عربی بر جماعت صوفیان فقط منحصر به سطح آراء و عقاید نبود. سلاسل صوفیان - برای نمونه سلاسل که مرتضی الزبیدی^۹ و نیز سنوسی در السلسبیل المعین^{۱۰} نقل کردند - گواه است که خرقة اکبریه از نسلی به نسل دیگر منتقل شده است. از سوریه - همانجا که شیخ الاکبر به سال ۶۳۸ ق فوت شد - تا ایران، این خرقة مسیر خویش را باز گشود و چرخید و عاقبت بار دیگر به موطن خود در بلاد غرب، در ظهور مجدد شخصیت امیر عبدالقادر در ممالک اسلامی در قرن نوزدهم بازگشت^{۱۱} و از اینجا نیز به هر جایی دیگر در جهان اسلامی ادامه می یابد.

شیخ الاکبر چنان به وفور در معرض مطالعه و شرح و تفسیر و در عین حال تکریم و توقیر اعقاب کاملاً استثنایی خویش نایل گشته است که فرا چشم مریدان و تابعانش، که چندان کثیر نمی نمود، همانقسم که خود گفته بود مرجع جمیع اولیای جماعات

→ مورس، ابن عربی و مفسرانش، فصل نامه شرق شناسی آمریکایی، ۱۹۸۶ و ۱۹۸۷ شماره های ۳-۴ و ۵-۶. این تحقیق شامل نکاتی بر جسته و مفید در سبک و صورت خاص تفسیر و شرح است که شارحان مزبور خود تحت تأثیر ابن سینا بودند و این سبک را قانونی و شاگردانش پی گرفتند و اینکه تعالیم و عقاید ابن عربی به نوعی متفاوت است از آنچه این شارحان گفتند و در آثار خود ابن عربی به گونه دیگر آمده است با این وصف باید گفت حرارت از نور جدا نیست.

۸. هنوز باید به تحقیق منظم و مرتب نسخه های خطی در شمال آفریقا دست زد که بکر مانده است اما در مورد تأثیر ابن عربی و منابع دقیقی که به وی اشارت دارد به آسانی می توان نکاتی را در آثار منتشر شده یافت بالاخص همان هایی که الحاج عمر منتشر کرده است. به هر حال به نظر می رسد در اغلب موارد ارجاع به کتب ابن عربی محل اعتناست.

۹. مرتضی الزبیدی، عقد الجوهر الثمین، (اویسه ابن عراق) و اتحاف الاصفیاء (حاتمیه و صدریه).

۱۰. السلسبیل المعین فی الطرائق الاربعین، هامش المسائل العشره، قاهره، ۱۳۵۵، ص ۷۲-۷۰.
۱۱. بنگرید به امیر عبدالقادر، Ecrits spirituels مقدمه، که در آنجا خوتکیویچ اطلاعات نوینی در خصوص انتقال خرقة اکبریه تا عصر امروز به دست می دهد. بنگرید به پایان نامه فوق لیسانس من L'Emir Abd al-Qadir et la khirqa akbariyya، پاریس، ۱۹۸۰.

اسلامی قرار داشت. اما موضوع بیشتر از اینهاست. هر کسی که آثار ابن عربی را می‌خواند به خوبی می‌داند که از نظر وی، امت، آن جماعت مذهبی که تنها نیمی از ایشان مصداق گفتهٔ رسول خدا بودند که فرمود شفیع ایشان در روز آخرت خواهد بود، صرفاً محدود و محصور به امت اسلام تاریخی نمی‌گردد بلکه شامل همهٔ جوامع انسانی می‌شود.^{۱۲} قطعاً از نظر شیخ الاکبر باورناکردنی است که تنفیذ برکات خویش را تنها به مسلمانان، یا به تعبیر مستقیم و واضح این اصطلاح «مُسلم»، محدود و محصور سازد. او به مثابهٔ وارثِ اَعْلٰی، رَحْمَةً لِّلْعَالَمِین بود. او را این کافی نبود که فقط سرچشمهٔ الهام اولیاء باشد و سرچشمهٔ عرفانِ عارفان ملحوظ گردد؛ بلکه او می‌خواست سرچشمهٔ امید و طید همهٔ مخلوقات خدا باشد. به مددِ کلمات خود ابن عربی «قسم به خدا که به حمد الهی ما تنها برای کسانی که تشفی و انتقام دوست دارند، نیامدیم بلکه خداوند مرا رحمت آفرید و وارث رحمت کسی قرار داد که حق خطاب به وی فرمود ما ارسلناک الا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِین (قرآن ۱۰۷/۲۱)». ^{۱۳} در جای دیگری او باز تأکید دارد «خداوند از میان ملائکه، چهار تن برگزید تا حامل عرش او از چهار قائمه باشند... خداوند ملائکه‌ای آفرید تا عرش خداوند را حمل کنند و او را از گروه انسان‌ها نیز صُورِی است که حامل عرشی هستند که حضرت رحمن بر آن مستوی است و من، یکی از آنانم، و قائمه‌ای که بسی افضل از قوائِم دیگر عرش است، برای ماست و آن، خزائن رحمت است و خداوند مرا رحیم مطلق قرار داد.» ^{۱۴}

۱۲. متن این حدیث شفاعتی لاهل کبائر من امتی، در ترمذی، قیامت، ۱۱ و ابن ماجه، زهد، ۲۷ آمده است. حلاج معنی واقعی امت را در این حدیث در نیافت و به سرزنش رسول خدا پرداخت که امم غیرمسلمان را از شفاعت خویش خارج ساخت. در این خصوص یاد خواهد شد که اسماعیل حقی در روح البیان خود متنی را از ابن عربی نقل می‌کند (که تاکنون در آثار وی یافت نشده است) که شرح می‌دهد این عمل یکی از مقاصد بلندی که جمع عظیم انبیاء در قرطبه به سال ۵۸۶ گرد ابن عربی بودند، با این استنتاج حلاج سر و کار دارد. آنان جمع شدند تا برای نیمی دیگر از امت محمد با حضرت محمد شفاعت کنند. بنگرید به خاتم الاولیاء، ۱۳۲-۱۳۳.

۱۳. فتوحات ج ۴، ص ۱۶۳. (متن: واللّٰه ما انا بحمد اللّٰه ممن یحب التشفی و الانتقام من عباداللّٰه بل خلقنی اللّٰه رَحْمَةً و جعلنی وارث رَحْمَةٍ لِّمَنْقِیلِ لِه و ما ارسلناک الا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِین م.)

۱۴. فتوحات ج ۳، ص ۱۴. (متن: و جعل فیما خلق من الملائکة اربع حملة تحمل العرش من الاربع

برخی از مفسران و شارحان آثار ابن عربی، هم مُسلمان و هم غیرمسلمان، هم شرقی و هم غربی، در آثار وی چیزی ندیدند جز بنای مابعدالطبیعی مُلهم از غیب، و این بُعد اساسی و بنیادین آثار وی را که جهانی و عمومی شدن آن است، مبهم گرفته‌اند، به این معنا که غافل بودند از اینکه هم شخصیت ابن عربی و هم آثار وی ساختاری جهانی و عمومی دارد، بی آنکه دریابند چنین گسستی چقدر خطرناک است که اگر چنین شود، بر میراث اکبری هجمه کرده‌اند. «خداوند در باطنم در واقعه‌ای نشانم داد و به من فرمود به بندگانم آنچه را که از کرم من در مورد مومنان خوبم دیدی، ابلاغ نما... عباد مرا چه می‌شود که از رحمتم نومیدند و حال آنکه رحمت من بر همه چیز واسع است.»^{۱۵} ترجیع‌بند رحمت الهی که بر همه مخلوقات سایه افکنده است، به خاتم الاولیاء محمدی اوصاف خاص آن را می‌بخشاید، خصائص پیام عالمگیر امید و رحمت آن است که از این رحمت، این خاطره محوناشدنی می‌ماند که رحمت الهی، آخرین کلمه الهی است. زیرا همه مردم خواه بدانند خواه ندانند، جمله، خدا را می‌ستایند زیرا آیه خداوند رحمن است که آنها را آفریده است چه که هر یک از ایشان بنفسه، مُهر یکی از وجوه کثیر لایتناهی وجه‌الله را حامل است که سعادت و بهجت ابدی است و از روز ازل بدان هدایت گشته‌اند. ابن عربی به مثابه رسول رحمت الهی نیز خواستار آن بود که ابزاری به دست خداوند باشد تا همانی که او را در طی دوره حیاتش با نشان ولایت خداوند (ولایتی) حمل می‌نمود، مبادا بعد از مرگش از وی فاصله یابد. یعنی افزون بر این، وی در عالم دیگر نیز ابزاری به دست خداست تا همانگونه که او خود وعده داده بود، در یوم قیامت و روز آخرت بر نیمی از کسانی شفاعت خواهد فرمود که زیر سایه وی مأوی گیرند.^{۱۶}

→ القوائم... فان الله وان خلق ملائكة يحملون العرش فان له من الصنف الانساني ايضا صوراً تحمل العرش الذي هو مستوى الرحمن انا منهم والقائمة التي هي افضل قوائمهم هي لنا وهي خزنة الرحمن فجعلني رحيماً مطلقاً. (م)

۱۵. فتوحات ج ۱، ص ۷۰۸ (متن: ولقد اشهدني الحق في سري في واقعة و قال لي بلغ عبادي ما عايته من كرمي بالمومن الحسنه... فما لعبادي يقنطون من رحمتي و رحمتي وسعت كل شيء. م.)

۱۶. فتوحات ج ۱، ص ۶۱۷ بنگرید به فصل ۳ فوق.

ضمائم

۱

روزشمار زندگانی ابن عربی

حوادث تاریخی	حوادث زندگانی ابن عربی	منبع	محل	تاریخ
وفات عبدالقادر گیلانی.	تولد ابن عربی دوشنبه شب.	۱۷۸ ص ۴، ج ۱	مُرسیه	۱۷ رمضان
وفات ابن مردنیش حاکم لوانت.		۱۶۳ ص ۲، ج ۲		۵۶۰/۱۱۶۵
صلاح الدین به خلافت فاطمیان مصر خاتمه می‌دهد	—	—	—	۵۶۷/۱۱۷۱
—	خانواده ابن عربی در اشبیلیه اقامت می‌گزینند.	۱۶۲ ص ۲، ج ۲	اشبیلیه	۵۶۸/۱۱۷۲
شروع خلافت الناصر	در همین اوان با ابن رشد فیلسوف ملاقات می‌کند.	۲ فصل	قرطبه	۵۷۵/۱۱۸
—	قرآن را تحت تعلیم شیخ ابوبکر بن صفی اللخمی می‌آموزد.	۳۳۱ ص ۱، ج ۱	اشبیلیه	۵۷۸/۱۱۸۲
شروع حکومت یعقوب المنصور از الموخدون	سلوک خود را در طریقت تحت نظارت شیخ الغربنی آغاز می‌کند.	۴۲۵ و ۲ فصل	اندلس*	۵۸۰/۱۱۸۴
صلاح الدین اورشلیم را بازپس می‌گیرد.	—	—	—	۵۸۳/۱۱۸۷
جنگ صلیبی سوم.	مکاشفه ملاقات با انبیاء	۱۱۰ ص ۱، ج ۱	قرطبه	۵۸۶/۱۱۹۰
فردریک اول به سوریه داخل شد.	دریافت آیه و قل ان کان آبائکم... (قرآن ۲۴/۹) در اشبیلیه.	۱۵۶ ص ۴، ج ۲	اشبیلیه	۵۸۶/۱۱۹۰
حکومت الموحدون بر کاستیل دست می‌یابد.	دریافت آیه و انما يستجیوا علی الذین سیمعون... ^۱	۱۶۲/۴ فصل	—	—

* در اسناد موجود نام محل یا مکان خاصی ذکر نشده است.

—	موسی الصدربی، مرید ابومدین و یکی از هفت ابدال را می‌بیند.	فتوحات ج ۲، ص ۷	—	—
—	مکاشفه مربوط به حدیث حاسبرافنسکم قبل ان نحاسبوا.	فتوحات ج ۴، ص ۴۷۶	اشبیلیه	—
—	ملاقات با مردی از طایفه حواریون	فتوحات ج ۲، ص ۸	اندلس	—
—	ملاقات مکرر با شیخ ابوعقوب الکورمی.	فتوحات ج ۱، ۱۱۶ و ج ۲، ص ۴۷۵ و ۶۸۲	اندلس	—
—	عبدالمجیدین سلامه، خطیب مرجانه را می‌بیند.	فتوحات ج ۱، ص ۲۷۷	مرجانه	۵۸۶/۱۱۹۰
—	یوسف‌المقاوری یکی از طایفه بگائون و نیز علی‌السلامی یکی از اهل ذکر را می‌بیند.	فتوحات ج ۲، ص ۱۸۷	اشبیلیه	۵۸۶/۱۱۹۰
—	گفت‌وگو با فیلسوفی دارد که منکر معجزات انبیاء بود.	فتوحات ج ۲، ص ۳۷۱	اندلس	۵۸۶/۱۱۹۰
—	در مکاشفه سوزن‌شت خود را دید.	—	—	۵۸۷/۱۱۹۱
شهادت شیخ اشراق سهروردی. مرگ صلاح‌الدین.		جندی، شرح فصوص، ص ۲۲۰	جزیره الخضراء	۵۸۹/۱۱۹۳
—	ابن طریف مرید شیخ ابوالربیع الملاحی را دیدار می‌کند.	فتوحات ج ۱، ص ۶۱۷	—	—
—	نزد محدث معروف عبدالله الحجری درس می‌آموزد.	فتوحات ج ۱، ص ۳۲	سبته	رمضان ۵۸۹/۱۱۹۳
قنسطاله بر حکومت اشبیلیه حمله می‌برد.	مکاشفه انبیاء، که در آن رفتار او را با ابوعبدالله الطرسوسی یاد می‌دارند.	فتوحات ج ۴، ص ۶۶ و ۴۹۸	تلسان	۵۹۰/۱۱۹۴
—	ابوزید الفزاز شاعر معروف را ملاقات می‌کند.	فتوحات ج ۱، ص ۳۷۹	—	—

—	بارها شیخ عبدالمزیز المهدوی را می‌بیند.	فتوحات ج ۱، ص ۹	تونس	—
—	فرزند ابن القسّی را ملاقات می‌کند.	فتوحات ج ۴، ص ۱۲۹	—	—
—	درمی‌یابد که وارث معرفت انبیاء است.	دیوان، ص ۳۳۲	—	—
—	به وارض الله الواسعة، نایل می‌آید.	فتوحات ج ۳، ص ۲۲۴	—	—
—	خضر نبی را برای بار دوم می‌بیند.	فتوحات ج ۱، ص ۱۸۶	—	—
—		و نیز فصل ۶.		
—	شعری درباره مسجد کبیر در تونس می‌سراید.	فتوحات ج ۳، ص ۳۳۸	—	—
—	به سوی اشبیلیه می‌رود و در هنگام ورود کشف می‌کند که یکی از رجال الغیب اشعار او را حفظ کرده است.	فتوحات ج ۳، ص ۳۳۸	اشبیلیه	—
—	مرگ پدر ابن عربی	فتوحات ج ۱، ص ۲۲۲	اشبیلیه	—
—	سومین دیدار با خضر.	فتوحات ج ۱، ص ۱۸۶	نزدیک روته	—
—	کتاب المشاهد القدسیه را می‌نویسد.	و فصل ۵	اشبیلیه	—
—	دو خواهر خود را شوهر می‌دهد و فاس را ترک می‌کند.	مقدمه کتاب المشاهد	فاس	۵۹۱/۱۱۹۵
—	راه دستیابی به مقام ابدال و قطب را به دست می‌آورد.	درر الفاخره، ۳	—	—
—	پیروزی الموحدون را بر الکرة پیش‌بینی می‌کند.	فتوحات ج ۳، ص ۱۴۰	—	—
پیروزی الموحدون بر الکرة.		فتوحات ج ۴، ص ۲۲۰	—	—
—	محمد بن القسّی التیمی را می‌بیند که به وی اجازه روایت می‌دهد و اولیاء در فاس ملاقات می‌کند.	ج ۳، ص ۱۴	—	—
—		فتوحات ج ۴، ص ۵۴۱	—	۵۹۱/۱۱۹۵

يعقوب المنصور به دروازه‌های مادرید می‌رسد.	احادیثی از علی بن محمد النربی می‌گیرد و بر قاصی این النربی وارد می‌شود.	۳۲	فتوحات ج ۱، ص	اشبیلیه	۵۹۲/۱۱۹۶	—
—	خرقه از دست عبدالرحمن بن علی القسطلانی می‌گیرد.	نسب الخرقه	—	—	—	—
ده سال آتش‌بس میان یعقوب المنصور و آلفونسو ثوالیه کاستیل.	مکاشفه رؤیت تسامی مواقف روز قیامت	۱۵۳ فتوحات ج ۴، ص ۴۸۶ ج ۲، ص	—	—	۵۹۳/۱۱۹۶-۹۷	—
—	وفود به منزل الانوار برای دومین بار و اینکه وجه بلاتقاب شد.	۴۹۱ فتوحات ج ۱، ص ۴۸۶ ج ۲، ص	—	—	۵۹۳/۱۱۹۶-۹۷	—
—	با قطب زمان ملاقات می‌کند.	۷۶ فتوحات ج ۴، ص	—	—	—	—
—	محمد بن القسم النمیمی را بار دیگر می‌بیند.	۵۰۳ فتوحات ج ۴، ص ۲۴۴ ج ۱، ص	—	—	—	—
وفات ابومدین	مراج این عربی و تدوین کتاب الاسرا.	فتوحات ج ۳، ۳۴۵-۳۵۰	—	—	۵۹۴/۱۱۹۷-۹۸	—
—	درمی‌یابد که خاتم الاولیاء محمدی است.	کتاب الاسرا	—	—	—	—
—	خرقه از دست محمد بن القسم النمیمی می‌گیرد.	دیوان، ۳۲۷-۳۳۳	—	—	—	—
—	اسرار آلهی را فاش می‌کند. خداوند او را مقرب می‌دارد و به وی می‌گوید که حضرتش اسرار قلوب آثانی که اسرار مخفی داشتند، در عیان به وی فاش می‌گوید.	کتاب نسب الخرقه ۳۴۸ فتوحات ج ۲، ص	—	—	—	—
—	این عربی همراه بدرالحشی به فاس بازمی‌گردد.	—	فاس	—	۵۹۴/۱۱۹۷-۹۸	—

وفات یعقوب المنصور.	مواجه با محمد بن اشرف الرندی یکی از هفت ابدال.	کتاب الکتوب	زنده	۵۹۵/۱۱۹۸-۹۹
—	به شیوخ خود در اشبیلیه تهنیت می‌گوید	—	اشبیلیه	—
وفات ابن رشد.	ناظر تشییع جنازه ابن رشد است.	فتوحات ج ۱، ص ۱۵۴	قرطبه	—
ملک‌العادل سلطان دمشق می‌شود.	شیخ عبدالله را ملاقات می‌کند.	فتوحات ج ۴، ص ۹ ج ۱، ص ۱۸۷	گرنادا	—
—	به شیخ سیدبون تهنیت می‌گوید.	کتاب الکتوب، ص ۱۰	مرسیه	—
—	کتاب مواقع النجوم را در طی یازده روز برای بدرالجشی می‌نویسد.	فتوحات ج ۱، ص ۲۶۳ ج ۳۳۴، ص ۴	المربیه	رمضان ۵۹۵/۱۱۹۹
وفات ابن الجوزی	به شیخ الکومی خوشآمد می‌گوید.	روح‌القدس، ۸۲	ساله	۵۹۷/۱۲۰۰
قحطی در مصر.	وفود به منزل القرب.	فتوحات ج ۲، ص ۲۶۱	ایجیسل	محرم ۵۹۷ اکتبر- نوامبر ۱۲۰۰
زمین‌لرزه در سوریه	مکاشفه عرش که در طی آن مأمور می‌شود تا محمد الحصار را با خود به شرق ببرد.	فتوحات ج ۲، ص ۴۳۶	مراکش	۵۹۷/ ۱۲۰۰-۱۲۰۱
—	فصلی درباره قلب در کتاب مواقع النجوم درج می‌کند.	حلیه الابدال	بجایه	—
—	خود را می‌بیند که با نجوم و نیز با حروف الفباء وحدت یافته است.	کتاب الباء، ص ۱۱ کتاب الکتوب، ص ۴۹	بجایه	—
—	رفت و آمد با شیخ عبدالعزيز المهدوی.	فتوحات ج ۱، ص ۹۸	تونس	۵۹۸/۱۲۰۱
—	لوحی از خزاین کعبه دریافت می‌کند.	فتوحات ج ۱، ص ۶۶۷	—	—

—	فراقی نهائی باغرب اسلامی برای عزیمت به شرف.	فتوحات ج ۱، ص ۹۸	—	—
—	بار دیگر با محمدبن الخطیط و برادرش علی الحریری (یا الحراری) اجتماع می‌یابد.	روح القدس، ۹ روح القدس، ۹ و ۱۰	قاهره	رمضان ۵۹۸/۱۲۰۲
—	مراقبه در مقام خلیل الله، ابراهیم (ص).	فتوحات ج ۱، ص ۱۰	جبرون	۵۹۸/۱۲۰۲
—	نماز در مسجد الاقصی.	—	اورشلیم	۵۹۸/۱۲۰۲
—	زیارت مدفن النبی.	—	مدینه	—
—	خود را خاتم الاولیاء محمدی می‌یابد.	خطبه فتوحات	مکه	۵۹۸/۱۲۰۲
—	شخصی را تحت عنوان فتی الثالث می‌بیند و در وی اسرار آلهی را می‌خواند که آنها را در کتاب فتوحات ثبت خواهد کرد.	فتوحات ج ۱، ۵۱-۴۷	—	—
—	ملاقات با ابوشعیب بن رستم، امام مقام ابراهیم و دختر وی، نظام که الهامبخش ترجمان الاشراق است.	مقدمة ترجمان الاشراق	—	—
—	خرقه از یونس بن یحیی الهیسی دریافت می‌کند	کتاب نسب الخرقه	—	۵۹۹/۱۲۰۲-۳
—	مکاشفه کعبه و خشت‌های طلا و نقره.	فتوحات ج ۱، ص ۱۹-۳۱۸	—	—
—	با روح فرزند هارون الرشید ملاقات می‌کند و موسی القرطبی، مؤذن حرم را می‌بیند.	فتوحات ج ۱، ص ۶۳۸ و ج ۲، ص ۱۵	—	—
ملک العدل به فرقه فتوت درمی‌آید.	کتاب مشکاة الانوار را می‌نویسد.	مولفات، ۴۸۰؛ مقدمة مشکاة	—	—

—	مراقبه در مقام عبدالله ابن عباس، کتاب حلیۃ الابدال را می نویسد.	مقدمۃ حلیۃ الابدال	طائف	۱۲ جمادی الاولی ۵۹۹/۱۲۰۳
—	کتاب روح القدس را می نویسد و این اثر را بر هفت مرید خود از جمله بدرالجشی و پدر قونوی می خواند.	مقدمه و فصول روح القدس مولفات ۶۳۰، سماع ۴	مکه	ربیع الاول ۶۰۰ نوامبر ۱۲۰۳
—	تاج الرسائل را بر بدرالجشی و پدر قونوی می خواند.	مولفات، ۷۳۶، سماع ۱	مکه	۶۰۰/۱۲۰۳-۴
وفات موسی بن میمون. آتشی قصر خلیفه در بغداد را ویران می کند. فرانک ها بر همه هجوم می آورند و صیدون را می گیرند.	دیدار از مدفن النبی.	فتوحات ج ۴، ص ۱۹۳	مدینه	۲۴ ذوالحجه ۶۰۰/۱۲۰۴
—	کتاب الجلال، کتاب الازل، کتاب الالف و کتاب الهو را می نگارد.	مولفات، ۲۶ و ۶۸ و ۱۶۹ و ۲۰۵	اورشلیم	۶۰۱/۱۲۰۴
—	روح القدس را بر ابن سکنه می خواند. در معیت پدر قونوی به سوی آناتولی می رود.	مولفات، ۶۳۹، سماع ۱ و ۵	بغداد	۶۰۱/۱۲۰۴-۵
—	ثابت بن العنتر، قاری و مفسر قرآن را می بیند.	محاضرة الابرار، ج ۱، ص ۷ و ج ۲، ص ۱۸۴ و فتوحات ج ۳، ص ۱۷	موصل	۶۰۱/۱۲۰۴-۵
—	کتاب التنزیلات الموصلیه را می نویسد.	مولفات، ۷۶۲	—	—
—	احادیثی از علی بن مسعود الموصلی فرا می گیرد.	محاضرة الابرار، ج ۱، ص ۲۳۷ و ج ۲، ص ۲۴۰ و فتوحات ج ۴، ص ۴۹۰	موصل	۶۰۱/۱۲۰۴-۵

—	—	موسل	کتاب نسب الخرقه	خرقه خضر را از علی بن جامع، مرید قضیب البان می گیرد.	—
۲۹ رمضان	—	—	مولفات ۶۳۹، سماع ۷	کتاب روح القدس را بر ۹ تن از مریدانش از جمله بدرالجشی و پدر قزونی می خواند.	—
۶۰۱/۱۲۰۵	قونیه	مولفات، ۲۸ و ۳۳ و ۷۸	کتاب الامر المحکم، ترجمه آسین پالاسیوس، ص ۲۳۶	رساله الانوار، کتاب العظمه و کتاب الامر المحکم را می نویسد.	چنگیزخان به رود می رسد.
۶۰۲/۱۲۰۵	قونیه	فتوحات ج ۱، ص ۲۵ و فصل ۹	اورشليم	سمود الجشی یکی از بهائیل را می بیند.	—
صفر ۶۰۲/۱۲۰۵	دمشق	۶۰۲/۱۲۰۵	اورشليم	کتاب العقد، کتاب النقاء و کتاب المغنی را می نویسد.	—
—	حیرون	۶۰۲/۱۲۰۶	اورشليم	کتاب البقین را می نگارد.	—
—	قاهره	۶۰۲/۱۲۰۶	قاهره	کتاب روح القدس را برای ۶ مستمع از جمله بدرالجشی، ابن سودکین و علی الحریری (یا الحراری) می خواند.	چنگیزخان خود را امیراطور منول و ترکان می نامد.
۶۰۳/۱۲۰۷	شرق*	۶۰۳/۱۲۰۷	شرق*	کتاب منزل المنازل القهوانیه و کتاب الجواب الی الترمذی را می نویسد.	—
۶۰۴/	مکه	۶۰۴/	مکه	ابو شعیب بن رستم، امام مقام ابراهیم را می بیند.	خلیفه الناصر، سهروردی را به دمشق می فرستد.
۱۲۰۷-۱۰۸۸	—	—	—	—	—

—	—	کتاب البشائر، نسخه خطی ص ۹	در مبشره‌ای به دیدار رسول می‌رسد و دو رکعت در پی طواف می‌خواند.	—	—
حلب	۶۰۹/۱۲۰۹	موفات ۷۳۸، ۷۴۳	قرائت کتاب التجلیات الالهیه	ملک الظاهر محاصره حلب را به انجام می‌برد.	—
شرق*	شوال ۶۰۶/۱۲۱۰	نقحه، ج ۲، ص ۱۷۵	صحیح مسلم را با ابوالحسن بن علی البجایه می‌خواند.	—	—
بغداد	۶۰۸/۱۲۱۲	المختصر، بغداد، نشر ۱۹۵۱، ص ۱۰۳	مورخ مشهور ابن دیتی (۶۳۷/۱۲۳۰ وفات) را می‌بیند.	—	—
بغداد	۱۱ رمضان ۶۰۸/۱۲۱۲	فتوحات ۲، ص ۵۲۹-۳۰	مکاشفه مکر آلهی.	—	—
شرق*	۶۰۹/۱۲۱۲	محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۲۶۰، فتوحات ج ۴، ص ۵۴۷	مقایسه باکیکاوس سلطان سلجوقی.	مسیحیان در لاس ناواس د تولوسا پیروز می‌شوند.	—
حلب	۶۱۰/۱۲۱۳	مقدمه بر شرح ابن سودکین بر التجلیات	التجلیات را می‌خواند و شرح می‌دهد.	—	—
مکه	رجب، شعبان، رمضان ۶۱۱، اواخر ۱۲۱۴ و اوایل ۱۲۱۵	مقدمه بر ترجمان الاشواق	ترجمان الاشواق را می‌سراید.	جنگیزخان پکن را می‌گیرد.	—
حلب	۶۱۱/۱۲۱۵	ذخائر الاعلاق، مقدمه	به خواهش بدر الحبشی و ابن سودکین شرحی بر ترجمان الاشواق می‌نویسد.	—	—
سیواس	رمضان ۶۱۲/۱۲۱۶	محاضرة الابرار ج ۲، ص ۲۴۱	در مکاشفه پیروزی کییکاوس را بر آنتیوخ پیش‌بینی می‌کند.	وفات ملک الظاهر، امیر حلب، شروع پنجمین جنگ صلیبی.	—

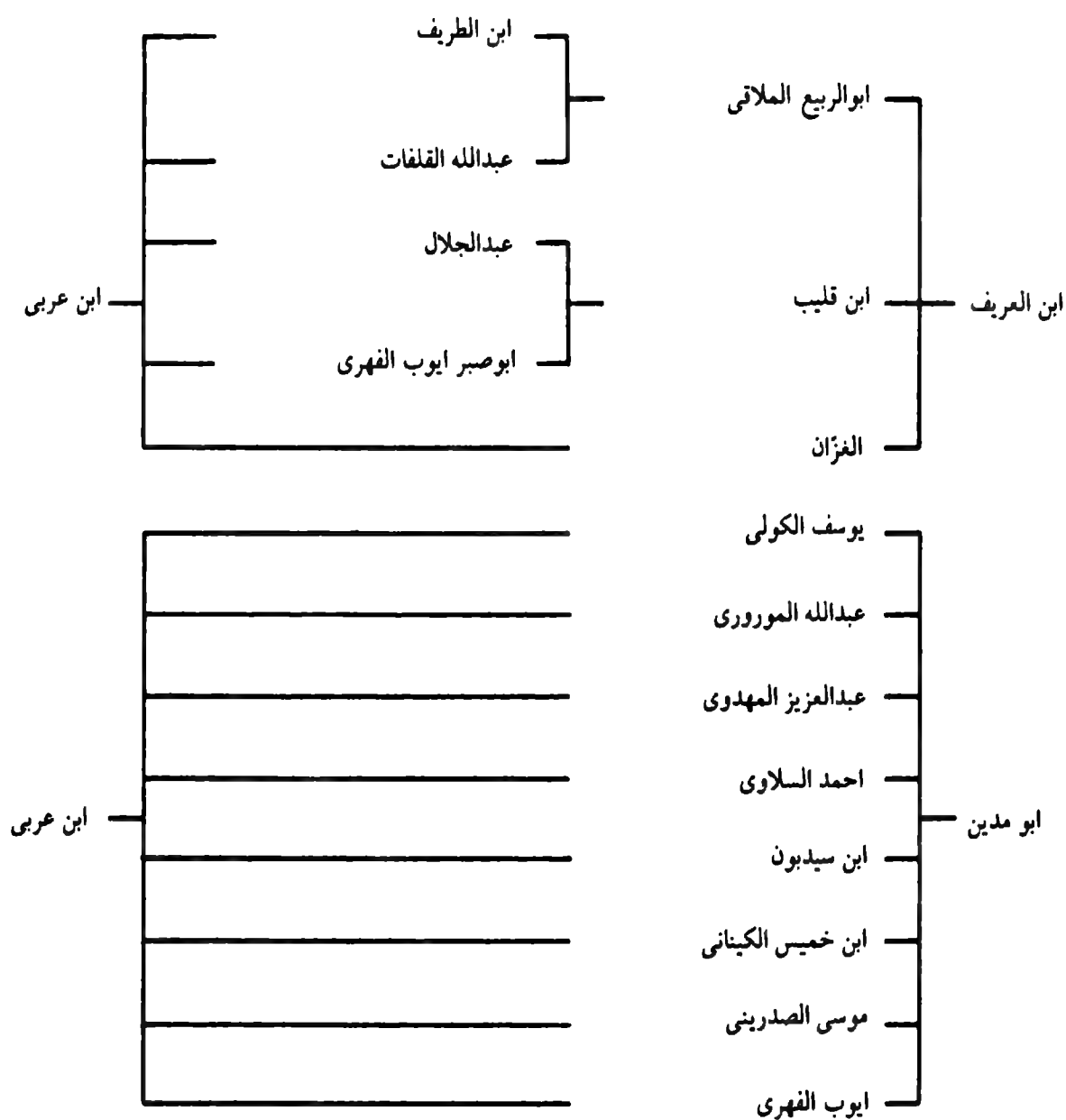
—	نامه‌ای به کیکاوس می‌نویسد و پیش‌بینی خود را به وی باز می‌گوید.	۲، محاضرةالابرار ج ص ۲۴۱	ملطیه	پایان رمضان ۱۱۲
—	بر چند تن از مریدانش کتاب تاج الرسائل را می‌خواند	۲ مولفات ۷۳۶، سماع	ملطیه	۱۰ شعبان ۶۱۳/۱۲۱۶
وفات ملک المعادل و کیکاوس. المعظم امیر حلب می‌شود.	کتاب روح القدس را بر چند تن از مریدانش می‌خواند.	۳ سماع از روح القدس	—	۶۱۵/۱۲۱۸
—	اصطلاحات الصوفیه را می‌نویسد.	اصطلاحات خانه الصوفیه	—	۱۰ صفر ۶۱۵/۱۲۱۸
فرانسیس قدیس به مصر می‌آید. صلیبان دمیاط را می‌گیرند.	—	—	—	۶۱۶/۱۲۱۹
—	بر چهارده حواری، کتاب المظمه و کتاب المیم را می‌خواند.	۱ مولفات ۷۰، سماع مولفات ۴۱۴ و ۴۱۲	حلب	۶۱۷/۱۲۲۰
صلیبیان در جنگ صلیبی پنجم شکست می‌خورند و مسلمانان دمیاط را بازپس می‌گیرند.	کتاب منزل المنازل را بر سه تن از مریدانش شامل ابن سودکین و محمدبن برفقوشی المظفی و فرزندخوانده ابن عربی می‌خواند.	۱ مولفات ۴۱۲، سماع	حلب	۶۱۸/۱۲۲۱
وفات نجم‌الدین کبریٰ.	تولد پسر جوان‌تر ابن عربی، محمد سعدالدین. وفات معاصر و مصاحب ابن عربی، بدر الحبشی.	۲ نسخه ۱۷۰، ص	ملطیه	۶۱۸/۱۲۲۱
منول‌ها کابل را فتح می‌کنند.	—	—	—	۶۱۹/۱۲۲۲
فردریک دوم به آفریقا هجوم می‌کند. او مسلمانان را از سیسیل بیرون می‌کند.	عاقبت در سوریه منزل می‌کند.	—	سوریه	۶۲۰/۱۲۲۳

وفات خلیفه الناصر	—	کتاب العین، کتاب المقصد الاسماء و کتاب المیم را بر ابوبن بدر المقرئ می خواند.	مولفات ۸۳۴، سماع ۱ مولفات ۲۶ و ۲۱۹ و ۳۸۶ و ۴۱۸ و ۴۶۲ و ۵۵۱ و ۶۸۹	دمشق	۶۲۱/۱۲۲۴
وفات قدیس فرانسی آسیری	—	—	—	—	۶۲۲/۱۲۲۴
وفات چنگیزخان. وفات المعظم، ناصر داود امیر دمشق.	—	مبشره دیدار با رسول خدا مربوط به افضلیت ملائکه بر ایشان.	کتاب المبشرات	دمشق	۶۲۳/۱۲۲۶
—	—	مبشره حضرت رسول، مربوط به معاد حیوانات.	کتاب المبشرات	دمشق	۲۰ ربیع الاول ۶۲۴/۱۲۲۷
—	—	کتاب ثواب قضاء الحوائج را می نویسد.	مولفات ۷۳۶	سوریه	۶۲۵/۱۲۲۸
الکامل و الاشراف دمشق را محاصره می کنند.	—	کتاب العبادله را بر چند تن از مریدانش من جمله قونوی و ابن سودکین می خواند.	مولفات ۲، سماع ۱	سوریه*	۲۲ ذوالحجه ۶۲۶ نوامبر ۱۲۲۹
الکامل اورشلیم را تسلیم فردریک دوم می کند.	—	مبشره حضرت رسول که کتاب فصوص را به دست وی می دهد.	فصوص ج ۱، ص ۴۷	دمشق	اواخر محرم ۶۲۷
الاشرف امیر دمشق می شود.	—	واقعه هوبت آلهی.	فتوحات ج ۲، ص ۴۴۹	سوریه	دسامبر ۱۲۲۹ ۴ ربیع الثانی ۶۲۷
وفات فریدالدین عطار.	—	کتاب الفهرست را به خواهش قونوی می نویسد و چندین سماع روایت به وی اجازه می دهد.	مولفات ۱۴۲، سماع ۲ مولفات ۴۱۴، ۷۰، مولفات، ۷۰	دمشق	فوریه ۱۲۳۰ ۶۲۷/۱۲۳۰

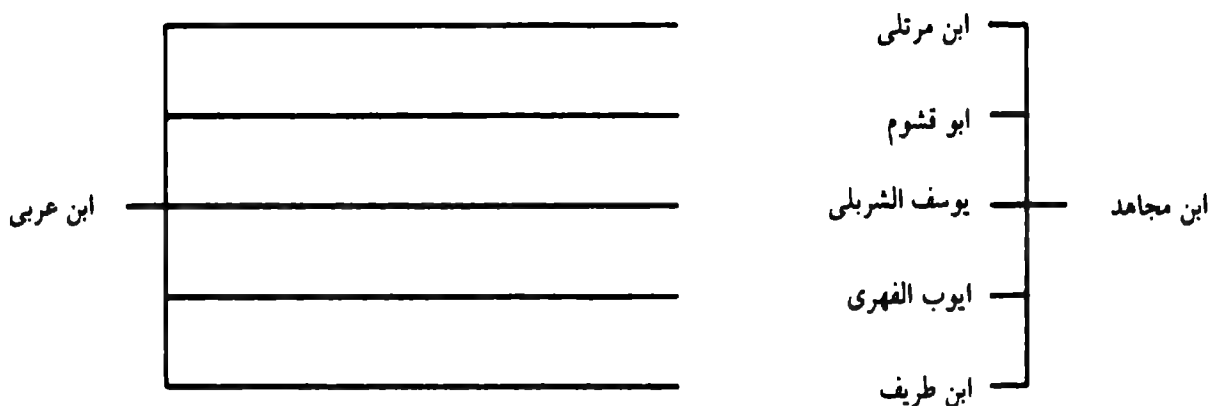
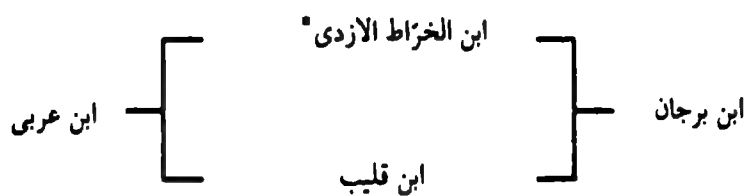
منوها ابران را فتح می‌کند. شیخ علی الحراری در دمشق زندانی می‌شود.	در سماعی به قونوی اجازه روایت روح القدس و کتاب الاسرا را می‌دهد.	۳۱۳ و ۶۲۹	موفات	دمشق	۶۲۸/۱۲۳۱
—	در مبشرهای خدا را می‌بیند که در جبل سبئه نکلم می‌کند همانگونه که با موسی در طور مکالمه کرد.	کتاب المبشرات	* سوریه	۲۰ ربیع الاول	۶۲۸/۱۲۳۱
—	به عبدالکریم البزاز سماع کتاب المحلال و کتاب الالف را می‌دهد.	۱۳۵ موفات، ۱۳۵ موفات،	* سوریه	۶۲۸/۱۲۳۱	۶۲۸/۱۲۳۱
—	نسخه اول از کتاب فتوحات پایان می‌یابد.	دمشق	دمشق	صفر ۶۲۹	۶۲۹
—	در مبشرهای به ابن عربی می‌گویند که او صاحب هزار فرزند روحانی است.	کتاب المبشرات، نسخه خطی فاتح افندی ۵۳۲۲، ص ۹۲	* سوریه	۹ جمادی‌الاولی	۶۲۹
—	جنبرافی دان معروف، قزوینی صاحب آثار البلاد را می‌بیند.	آثار البلاد، گوینگان نشر ۱۸۴۸م، ص ۳۳۴	دمشق	۶۳۰/۱۲۳۳	۶۳۰/۱۲۳۳
—	فصوص را بر قونوی می‌خواند.	موفات، ۱۵۰	دمشق	۶۳۰/۱۲۳۳	۶۳۰/۱۲۳۳
—	کتاب المبشرات را بر قونوی، عمادالدین ابن عربی فرزند ارشد ابن عربی، و چند تن از مریدان می‌خواند.	موفات ۴۸۴، سماع ۱	سوریه	۶۳۰/۱۲۳۳	۶۳۰/۱۲۳۳
وفات سهروردی مولف عوارف المعارف	—	—	سوریه	۱۲۳۴-۱۲۳۵	۱۲۳۴-۱۲۳۵
—	در اجازه‌های به ملک‌الاشرف، امیر دمشق به پاس خدماتش اطمینان می‌دهد.	اجازه لمالک.... مقدمه	دمشق	اول محرم ۶۳۲	۶۳۲
مسیحیان قرطبه را می‌گیرند.	مباحثه با خداوند در لحاظ با اوصاف و اعمال	فتوحات ج ۴، ص ۲۰۴	سوریه	۶ رجب	۶۳۳/۱۲۳۶

—	سماع‌های گوناگون برای شاگردان خود ترتیب می‌دهد.	مولفات ۷۳۶، سماع ۴ مولفات ۶۷، سماع ۲ مولفات ۴۱۴، سماع ۳	سوریه	۶۳۳/۱۲۳۶
—	دیوان را می‌نگارد.	مولفات ۱۰۲	دمشق	۶۳۴/۱۲۳۷
—	شماری از مجالس سماع برای فتوحات ترتیب می‌دهد.	مولفات ۱۳۵	—	۶۳۴/۱۲۳۷
فوت الاشرف. فوت الکامل، جواد امیر دمشق می‌شود.	شماری از رسائل را می‌نویسد.	مولفات ۲۵۶، ۱۸، ۲۶۲، ۵۸۷، ۵۵۵، ۳۴۲، ۲۸۸	—	۶۳۶/ ۱۲۳۸-۱۲۳۹
—	این آثار را می‌نویسد.	مولفات ۸، ۴۷۲، ۶۸۵، ۵۳۹	—	۶۳۶ ۱۲۳۸-۱۲۳۹
—	دومین نسخه فتوحات را کامل می‌کند.	فتوحات ج ۴، ص ۵۵۳	دمشق	۲۴ ربیع الاول ۶۳۶/۱۲۳۸
ملک الصالح اسماعیل دمشق را تسخیر می‌کند.	سماع‌های متعدد برای قرائت فتوحات ترتیب می‌دهد.	مولفات ۱۳۵	—	۶۳۷/۱۲۳۹-۱۲۴۰
مغول‌ها بر کیف دست می‌یابند.	تنزلات الموصلیه را بر ایوب بن بدر المقری می‌خواند.	مولفات ۷۶۲، سماع ۱	—	۱۰ ربیع الاول ۶۳۸/۱۲۴۰
—	وفات شیخ الاکبر. در گورستان بنوزکی دفن می‌شود.	تراجم، ص ۱۷۰	—	۲۲ ربیع الثاني ۶۳۸ نوامبر ۱۲۴۰

ابن عربی و نحوه ارتباط وی با صوفیان متعدد در غرب جهان اسلام



ابن قسی — فرزندش — ابن عربی



فهرست مشایخ و معلّمانی که قواعد دینی و شرع و سنت را در جهان اسلامی در غرب تعلیم می‌دادند و ابن عربی کراراً به آنان اشاره دارد.

در اینجا فهرستی از معلّمان حوزه دینی و شرع و سنت ارائه می‌گردد که ابن عربی بارها آنان را ملاقات کرد. این فهرست در بیشترین موارد بر اساس کتاب اجازه تنظیم شده است و گاهی نیز از اخباری استفاده شده است که در دیگر آثار آمده است. نام علمایی که از اهمّیت کمتری برخوردارند با دو ستاره مشخص شده است، و اگر مشهورند با سه ستاره. در اینجا تاریخ وفات بیشتر آنها به دست داده شده است و گاهی نیز حوزه تخصصی آنها نیز اشاره شده است. شماره کتاب تکمله، اثر ابن عربی (اختصار تکمله، یعنی نشر کودرا، و تکمله ب یعنی نشر Bel و Bencheneb الجزیره، ۱۹۱۰م) و اجازه و در نهایت دیگر نام آثار ابن عربی عندالزوم آمده است. زمانی که شیخ یا معلّم مورد نظر صوفی نیز بوده است، نام با علامت + همراه است.

*** عبدالله (ابو محمّد بن عبید الله) الحجری^۱: (وفات ۵۹۱/۱۱۹۴)، حدیث؛ تکمله، ۱۴۱۶، اجازه، ص ۱۸۰؛ فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و ج ۳، ص ۳۳۴.
 ** عبدالله (ابو محمّد) التادلی: (۵۹۷/۱۲۰۰ وفات)، قرائت؛ تکمله، ۱۴۹۱، اجازه ص ۱۷۳.

** عبد الجلیل بن موسی^۲ +: (۶۰۸/۱۲۱۱ وفات)؛ تفسیر و حدیث؛ تکمله، ۱۸۱۸؛ اجازه، ص ۱۸۱؛ درّة الفاخره در صوفیان اندلسی، ص ۱۶۰.
 *** عبدالرحمن (ابویزید) السهیلی^۳: (۵۸۱/۱۱۸۵ وفات)؛ حدیث و سیره، تکمله، ۱۶۱۳، اجازه، ص ۱۸۱، مواقع النجوم، ص ۹۰، محاضرة الابرار ج ۱، ص ۶ و ۷۲ و ۲۳۶.

۱. ابن عربی دروس وی را در سبته درماه رمضان ۵۸۹ق اکتساب کرد (بنگرید به فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و ج ۳، ص ۳۳۴).

۲. بنگرید به شرح حال در تشوف، ۲۴۱ و ص ۴۱۶.

۳. بنگرید به بروکلان، ج ۱، ص ۷۳۳.

- ابوبکر بن حسن^۴: قاضی در مرسیه، اجازه ص ۱۸۰.
- *** ایوب (ابو صابر) الفهری^۵ +: (۶۰۹/۱۲۱۲ وفات): حدیث؛ تکلمه ب ص ۵۳۶ و اجازه، ص ۱۸۰ و فتوحات ج ۳، ص ۳۳۴.
- *** ابن ابی جماری (۵۹۹/۱۲۰۲ وفات): قرائت، تکمله، ۸۷۰، اجازه ص ۱۷۴.
- ** ابن العربی (ابو وائل یا ابو ولید): حدیث؛ اجازه ص ۱۱۷، فتوحات ج ۱، ص ۳۲، روح القدس ص ۲۲.
- ** ابن العاص (محمد بن علی) الباجی^۶ +: فقه، تکمله ۷۹۸، فتوحات ج ۱، ص ۴۰۰ محاضرة الابرار ج ۱، ص ۱۴۴؛ روح القدس، ۳۹، ص ۱۲۳؛ صوفیان اندلسی، ص ۱۵۲.
- *** ابن الفارس (عبد المنعم بن محمد) الخزرجی^۷: (۵۹۷/۱۲۰۰ وفات) تکمله، ۱۸۱۴، اجازه ص ۱۸۰.
- *** ابن الخراط (عبدالحق) اشبیلی^۸: (۵۸۱/۱۱۸۵ وفات): حدیث، تکمله ۱۸۰۵، اجازه ص ۱۷۴، فتوحات ج ۱، ۶۴۹ و ج ۲، ص ۳۰۲.
- *** ابن مقدم (علی بن محمد) الرعینی: (۶۰۴/۱۲۰۷ وفات): حدیث، تکلمه ب
-
۴. نمی توان هویت این شخص را با دقت تعیین کرد.
۵. برای شیخ فهری بنگرید به تشوف، ۲۴۰ و ابن قنفذ، انس الفقیر، ص ۳۲ و ابن عربی در سبته در همان اوقات که نزد الحجری می رفت، در دروس وی شرکت می کرد.
۶. ابن عربی وی را فقیه زاهد تسمیه می کند، برای ابن العاص بنگرید به تشوف، ص ۲۱۶ و صفی الدین، رساله، ص ۸۳ (در اینجا او به عنوان فقیه و محدث و ولی یاد می شود) و شرح حال وی، ص ۲۲۹.
۷. بر طبق ارباب تذکره، ابن الفارس که چندین بار به منصب قضاوت رسید، در شعر و فلسفه و فقه تفوق داشت. ما نمی دانیم ابن عربی در کدام از این موضوعات از وی دانش آموخته است.
۸. دشوار است قطعاً تعیین کنیم که آیا ابن عربی این خطیب مشهور را در بجایه ملاقات کرده است یا خیر. ابن عربی در اجازه می گوید که عبدالحق به وی اجازه نقل همه آثار خود را در حدیث داده است (حدثونی بی جمیع مصنفاته) اما ابن الخراط در مغرب در انقلاب بنوقانیة در ۵۸۱ق درگذشت. (معجب، ص ۱۹۷) و نیز ابن عربی او را در مغرب تا سال ۵۸۹ق ندیده بود. این نکته ما را به این حدس سوق می دهد که شاید خود ابن الخراط به اندلس رفته بود. به هر حال هیچیک از منابع ما ظاهراً از چنین سفری یادی نمی کند و آنچه ابن عربی در محاضرة الابرار (ج ۱، ص ۲۶) بیشتر تأکید می کند آن است که او حدیث را از ابن الخراط اخذ کرده است.

۲۵۲، فتوحات ج ۱، ص ۶۴۹.

** ابن الصائِق (یحیی بن محمد) الانصاری^۹ +: (۶۰۰/۱۲۰۳ وفات) حدیث؛ تکمله ۲۰۷۰ اجازه ص ۱۸۱، فتوحات ج ۴، ص ۴۸۹ و ج ۲، ص ۵۲۸ و ج ۳، ص ۳۳۴، روح القدس، ۳۸، ص ۱۲۳، صوفیان اندلسی، ص ۱۳۶.

*** ابن الشَّراط (عبدالرحمن بن قلیب): (۵۸۶/۱۱۹۰ وفات) قرآن، قرائت؛ تکمله، ۱۶۲۰، اجازه ص ۱۷۳.

** ابن سمحون (عبدالودود)^{۱۰}: (۶۰۸/۱۲۱۱ وفات) تکمله ب ۲۵۹ و اجازه ص ۱۸۰.

*** ابن زرقون (محمد بن سعید) الانصاری: (۵۸۶/۱۱۹۰ وفات)، حدیث، تکمله ۸۲۴، اجازه، ص ۱۷۴.

** جابر بن ایوب الحضرمی^{۱۱}: (۵۸۷/۱۱۹۱ یا ۵۹۶/۱۲۱۹ وفات)؛ حدیث، تکمله، ۳، اجازه ص ۱۷۸، فتوحات ج ۱، ص ۶۴۹، محاضرة الابرار ج ۱، ص ۲۶.

محمد بن علی بن اخت المقری^{۱۳}: اجازه ص ۱۸۱، محاضرة الابرار ج ۱، ص ۲۰۱. محمد بن عشون^{۱۴}: فتوحات ج ۱، ص ۳۲ و روح القدس، ص ۲۲ و ۳۴.

** محمد بن قاسم الفاسی +: (۶۰۳/۱۲۰۶ وفات) تکمله، ۱۰۶۴، اجازه ص ۱۸۰ فتوحات ج ۱، ص ۲۴۴ و ج ۴، ص ۵۰۳ و ۵۴۱ و ۵۴۹، محاضرة الابرار ج ۱، ص ۶.

** محمد بن صاف اللخومی: (۵۸۵/۱۱۸۹ وفات)، قرآن و قرائت؛ تکمله ۸۲۱، اجازه ص ۱۷۳، فتوحات ج ۱، ص ۳۳۱ و ۴۲۵ و ۶۴۹ و ج ۴، ص ۵۵۰.

۹. ابن عربی از وی به عنوان محدث و صوفی یاد می‌کند، خصوصاً اینکه او حدیث را با وی در سبته در منزلش آموخت، شرح حال، ص ۱۹۸ در تشوف، ص ۳۷۷ به وی اختصاص دارد.

۱۰. ابن سمحون قاضی منسریه بود؛ قرائت درست المنکب و نه المکتب است چنانکه بدوی در اجازه به دست داده است.

۱۱. در اجازه ابن عربی فقط می‌گوید از وی اجازه عام گرفت اما در کتاب المحاضرة الابرار تأکید می‌کند که او اوقات خود در مصاحبت وی در اشبیلیه گذراند.

۱۲. مترجم فارسی باید اینجا اشاره کند که تاریخ ۱۲۱۹ اشتباه است و باید ۱۲۰۰ باشد.

۱۳. نامعلوم. ۱۴. نامعلوم.

**** موسی بن عمران المیرتلی +:** (۶۰۴/۱۲۰۷ وفات) زهد؛ تکمله، ۲۱۴۷ اجازه
ص ۱۸۱، فتوحات ج ۲، ص ۶ و ۱۳ و ۸۱ و ۱۷۷ و ۲۰۱، روح القدس، ۸.
**** یحیی بنعبی علی الزواوی^{۱۵} +:** (۶۱۱/۱۲۱۴ وفات)؛ عنوان الدرايه ۲۹،
ص ۱۳۵ به بعد؛ روح القدس، ص ۴۲ و فتوحات ۲، ص ۲۱ و ۶۳۷.

۱۵. در روح القدس ابن عربی زواوی را به اسم یک محقق و زاهد می شناسد. او آثار وی را مطالعه کرد و خلوه تحت نظارت وی تمهید کرد. بر طبق گفته قبرینی (عنوان الدرايه ۲۹) زواوی آثاری در فقه و حدیث از خود بر جای نهاد.

ادیبانی که در غرب جهان اسلامی با ابن عربی مرادده داشتند.

— احمد بن یحیی الوزعی (۱۲۱۳/۶۱۰ وفات) ادیب و شاعر، ابن عربی او را در چندین مجلس در قرطبه دید. بنگرید به اجازه، ص ۱۸۰ و محاضرة الابرار ج ۱، ص ۳ و ۲۵۶ و ج ۲، ص ۲۳۶.

— عبد المنعم الجیلانی: (۱۲۰۵/۶۰۲ وفات در دمشق) ادیب و شاعر و طبیب؛ تکمله، ۱۸۱۵. ابن عربی به طور خاص نمی گوید که وی را در غرب دیده است یا در شرق. فتوحات ج ۲، ص ۱۲۹.

— عبدالرحمن (ابو یزید) الفزاز: (۱۲۳۰/۶۲۷ وفات) شاعر با تمایلات صوفیانه^۱، تکمله، ۱۶۴۱ ابن عربی او را در تلمسان به سال ۵۹۰ دید، فتوحات ج ۱، ص ۳۷۹.

— ابن ابی ركب (ابوذر الکاشانی): (۱۲۰۷/۶۰۴ وفات)، شاعر و فیلسوف و فقیه و خطیب شهر اشبیلیه و قاضی، تکمله، ۱۰۹۸. ابن عربی او را در شهر اشبیلیه در مجلس حوزه ادب دید و او را «سیدی» می خواند؛ محاضرة الابرار ج ۱، ص ۱۲۷ و ۱۲۹ و ج ۲، ص ۲۴۷.

— ابن فرقد (علی بن ابار): (۱۲۲۷/۶۲۴ وفات) شاعر و قاضی شهر ساله و گرانادا، تکمله ۲۸۸، اشعاری از وی به ابن عربی رسید، محاضرة الابرار ج ۲، ۹۸-۹۹.

— ابن جبیر (ابوالحسن محمد بن علی): (۱۲۰۷/۶۱۴ وفات) مردی اندلسی در ادب و لغت و نویسنده کتاب مشهور رحله، بنگرید به دائرة المعارف ویرایش ۲، ابن عربی وی را در قرطبه می شناخت، فتوحات ج ۱، ص ۱۵۴.

— ابن خروف (علی بن محمد) الاشبیلی^۲: (۱۲۰۶/۶۰۳ یا ۱۲۱۲/۶۰۹ وفات)

۱. همین طور ابن ابار و احمد بابا (نیل، در هامش دیباج) ص ۱۶۳.

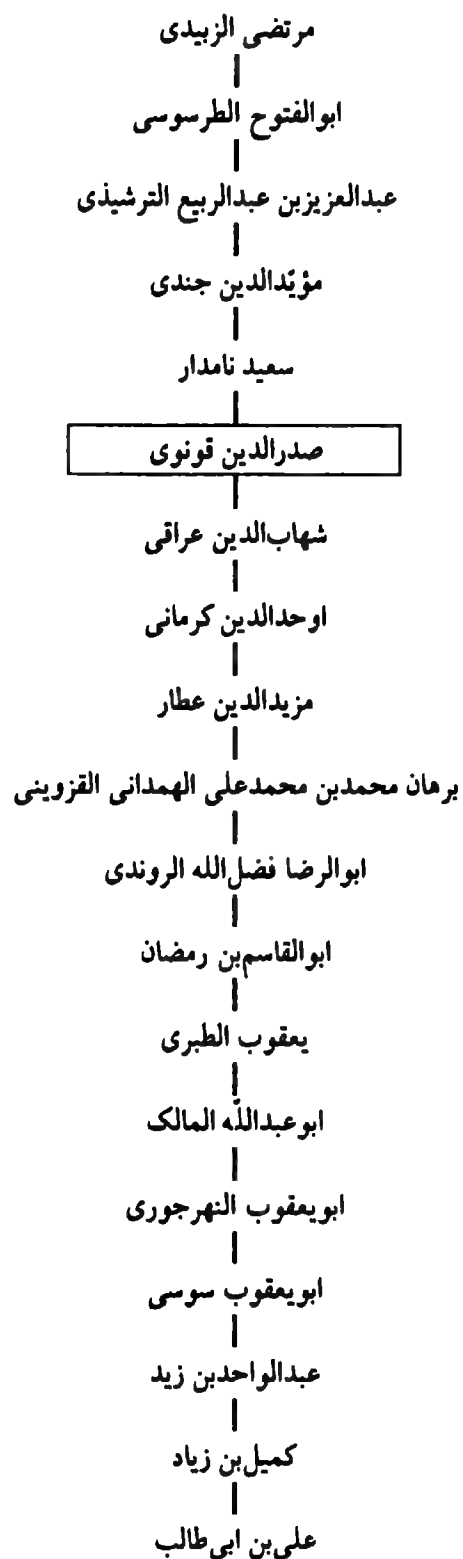
۲. دو فرد که معاصر هم بودند هر دو تن به این نام شناخته می شوند (با همان اسم و همان کنیه)

ادیب و لغوی و اهل کلام و نحوی، تکمله ۱۸۸۴، ابن زبیر، صلاة الصلاة ۲۳۲، ۲۴۵. ابن عربی ایامی را با وی در قرطبه گذرانید، محاضرة الابرار ج ۲، ص ۶۳ و ۲۳۶. — ابن محرز (محمد بن علی): (۱۲۵۸/۶۵۵ وفات) فیلسوف و مورخ و محدث، بنگرید به عنوان الدرايه ۹۲ ص ۲۴۵-۲۴۱. ابن عربی او را در قرطبه می‌شناخت، محاضرة الابرار، ج ۲، ص ۱۷۸. — ابن زیدان (عبدالعزیز بن علی): (۱۲۲۷/۶۲۴ وفات) محقق و شاعر و محدث، تکمله ۱۷۷۱. او مصاحب ابن عربی در شهر فاس بود، فتوحاتج ۲، ص ۵۱۴. — ابن زهر (ابوبکر الحفید): (۱۱۹۹/۵۹۵ وفات) عضوی از خاندان بزرگ اطباء بنگرید به دائرة المعارف ویرایش ۲ ذیل ابن زهر. ابن عربی در مصاحبت وی در قرطبه بود. محاضرة الابرار ج ۲، ص ۱۷۸ و ابن ابی اصیبعه، عیون الانباء، ۱۸۸۴ نشر کونیسبرگ، ج ۲، ص ۶۶-۷۰.

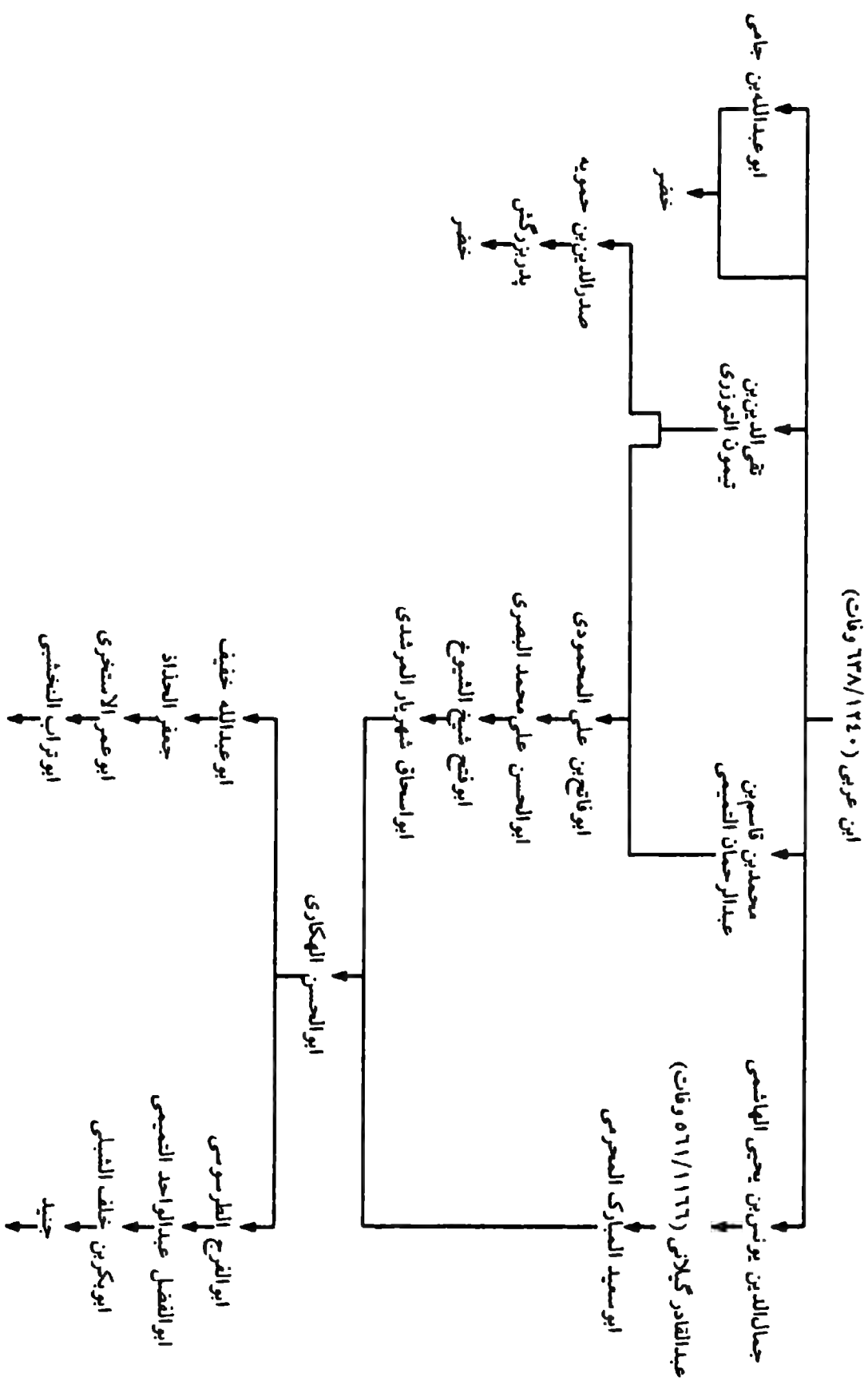
→ اغلب تذکرها میان این دو تمایز نهادند یعنی ابن الخروف النحوی و ابن حروف الشاعر و ابن عربی مخصوصاً از ابن خروف ادیب سخن می‌گوید که می‌تواند بر هر دو تن صادق آید و لذا غیر ممکن است که بتوان او را تعیین هویت کرد.

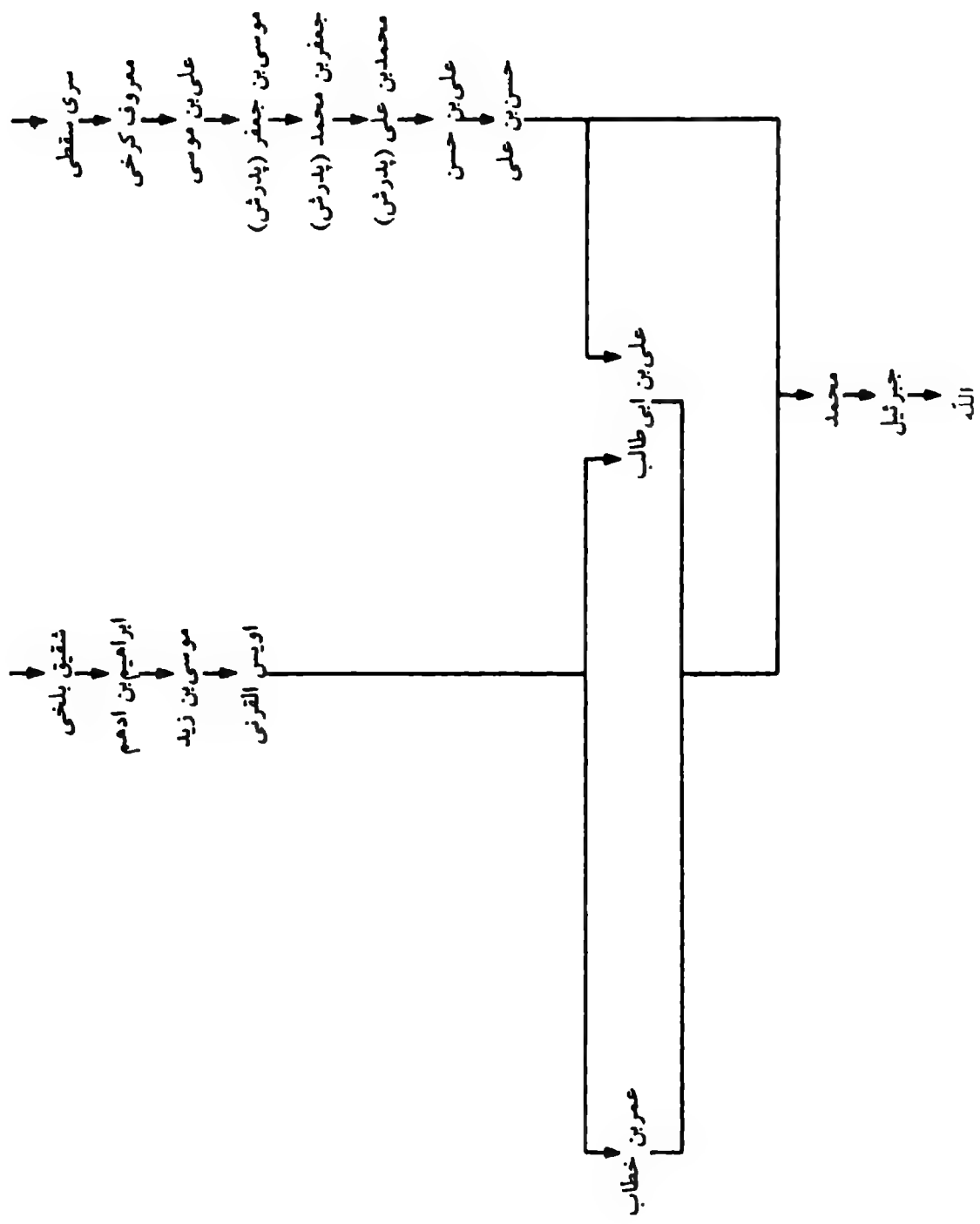
چهار سلسله

سلسله خرقة اكبريه بر طبق گفته مرتضى الزبيدي در عقدالجوهر الثمين (قاسميه)
واتحاف الاصفياء (صدریه)

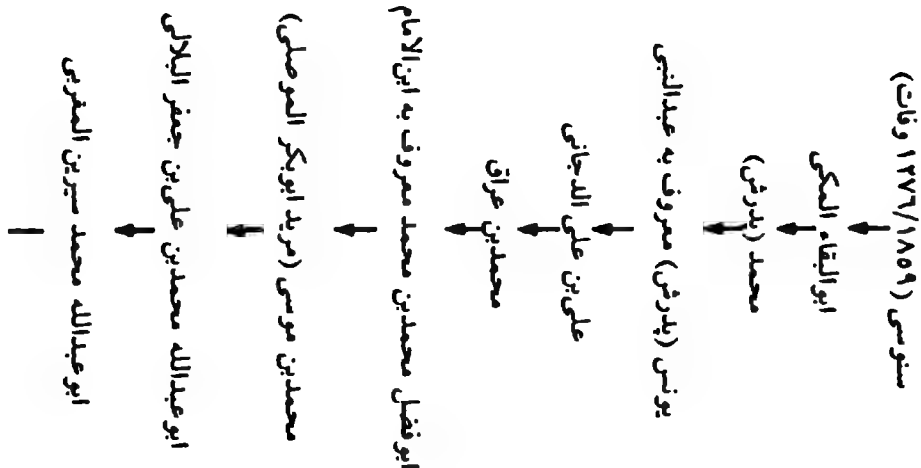


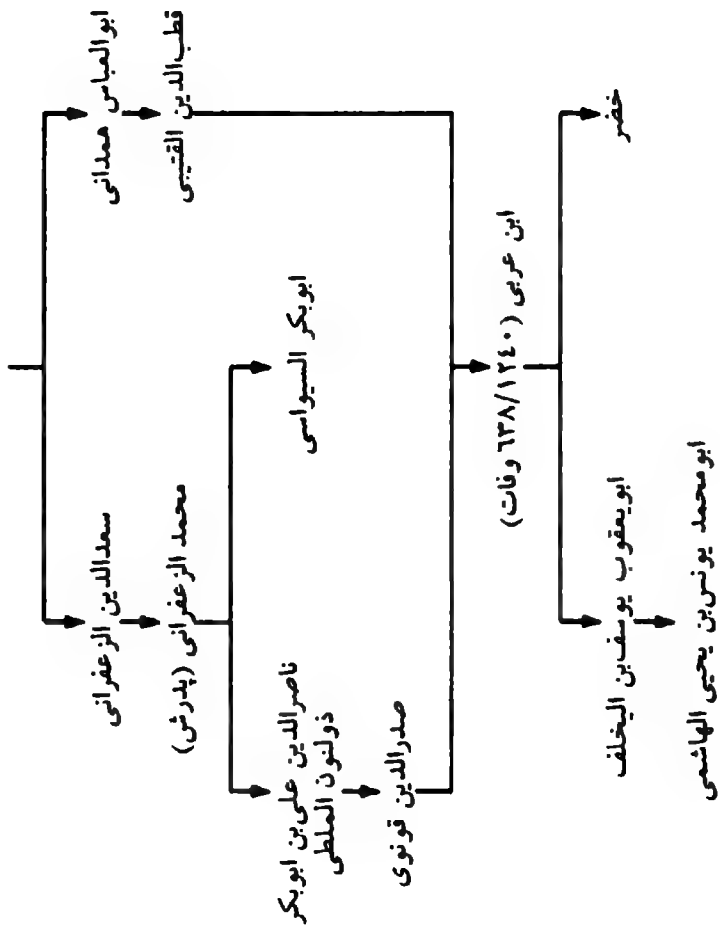
سلسله خرقه اكبريه بر طبق ابن عربى، براساس نسب الخرقه نسخه خطى افندى، ص ۹۶ تا ۹۸ و فتوحات ج ۱، ص ۱۸۷



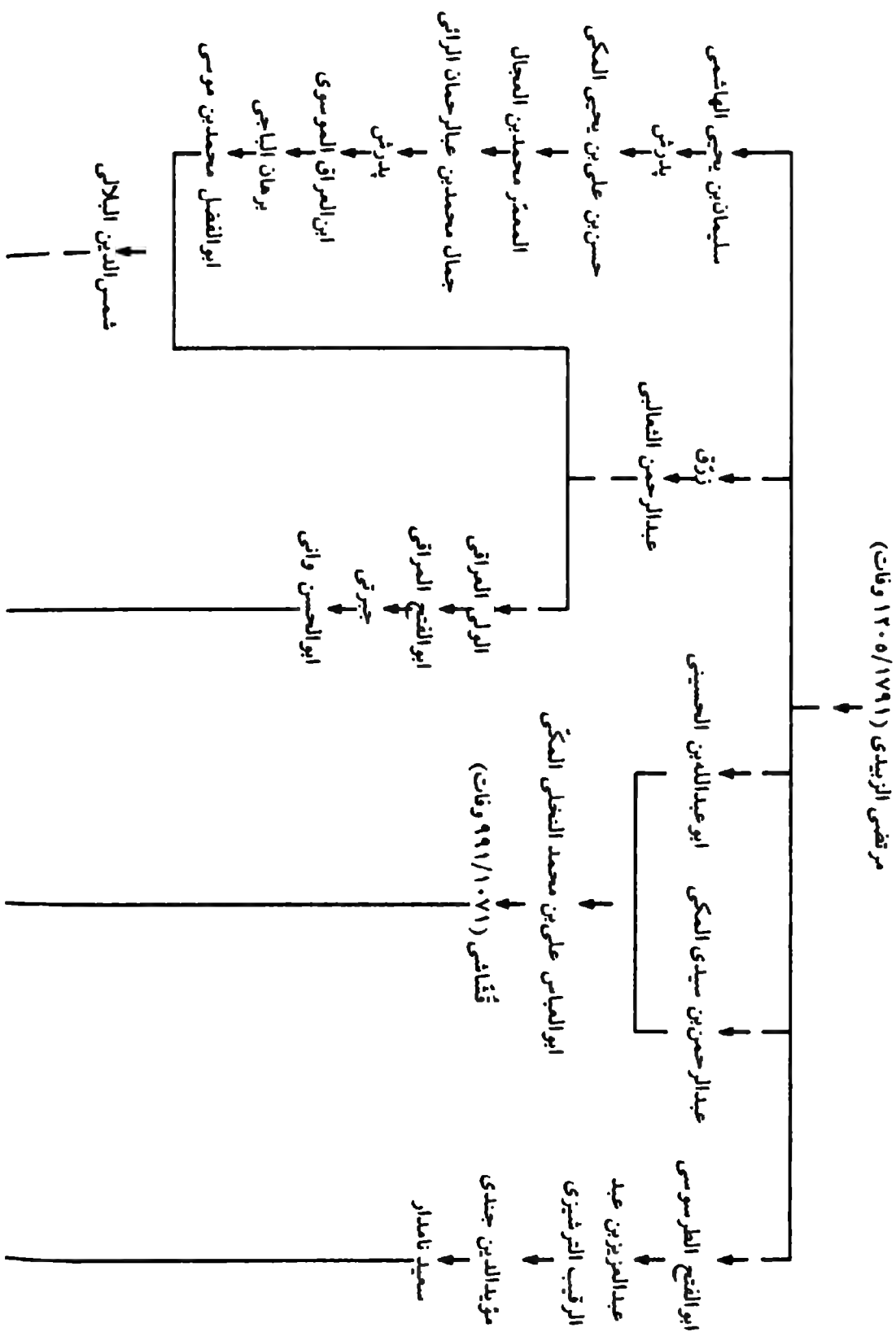


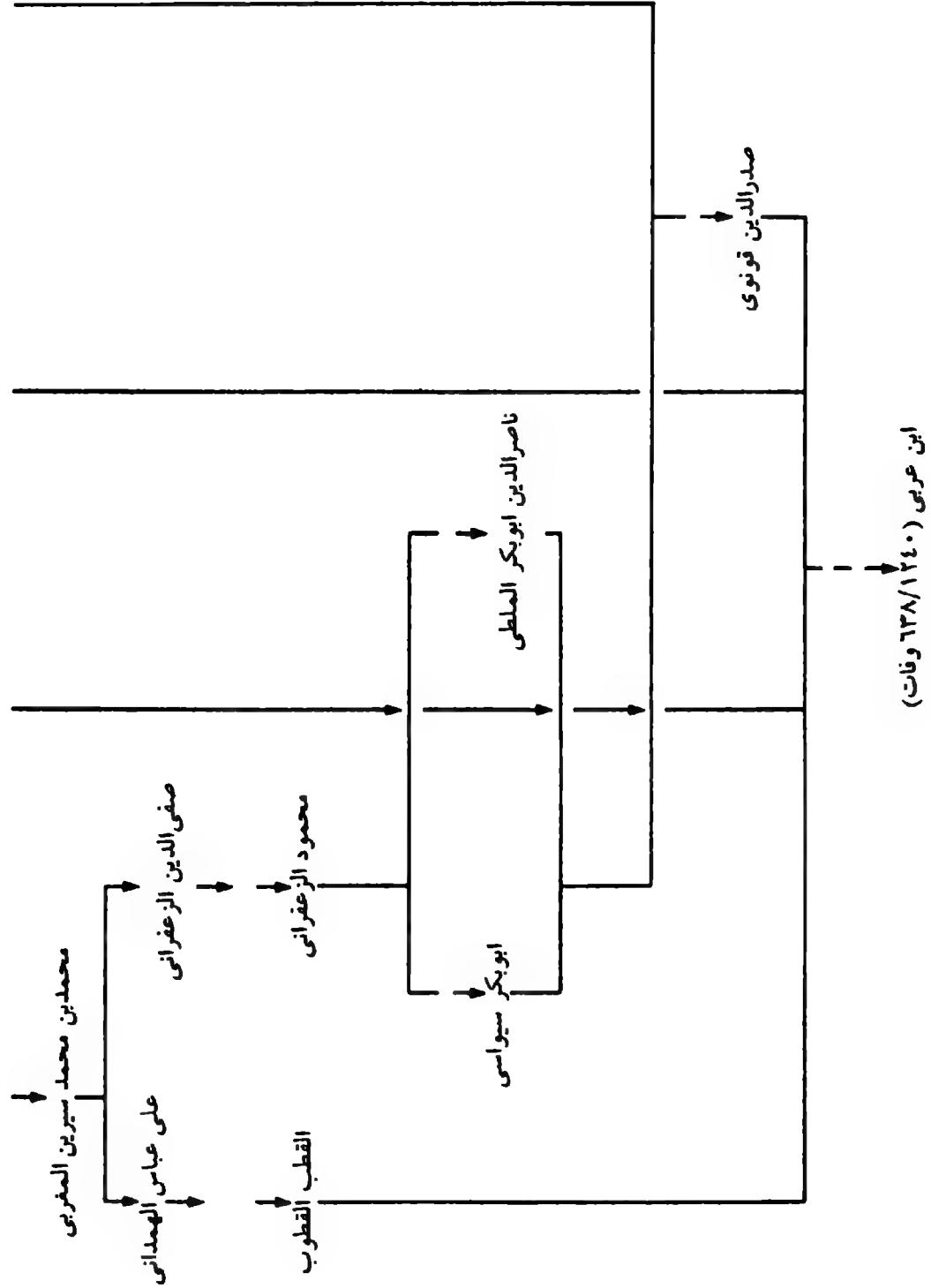
سلسلة خرقه اكبر به بر طبق شيخ محمدبن علي السنوسي (١٨٥٩/١٢٧٦ وفات)
براساس كتاب السلسيل المعين في طرائق الاربعين (نشر قاهره، هامش المسائل العشر، ١٢٥٢ق) ص ٧٢-٧٠





سلسلة خرقه اكبريه بر اساس مرتضى الزبيدي، عقد الجوهر الثمين (اوسيه) واتحاف الاصفيا (حاتميه، صدرية)





کتابشناسی

I. MANUSCRIPT SOURCES

‘ABD AL-GHAFFĀR AL-QŪṢĪ, *Wahid*, ms. B.N. 3525.

IBN ‘ARABĪ (only those manuscripts of Ibn ‘Arabī’s writings which have been used for research purposes are listed here; for an exhaustive inventory see O. Yahia’s ‘Répertoire général’ in his *Histoire et classification de l’œuvre d’Ibn ‘Arabī*, I.F.D., Damascus 1964):

—*Diwān al-ma‘ārif*, ms. Fatih 5322, ff^o 214–215b.

—*k. al-Mubashshirāt*, ms. Fatih 5322, ff^o 90–93, dated 937H, from the original.

—*Ibid.*, ms. Bayazid 1686, ff^o 57b–62b, dated 667H, read before Qūnawī.

—*k. Mashāhid al-asrār al-quḍsiyya*, ms. B.N. 6102, ff^o 1–28b.

—*k. Nasab al-khirqa*, ms. Esad Efendi 1507, ff^o 87–97b.

—*Ibid.*, ms. Yahya Efendi 2415, ff^o 1–3b.

—*k. Natā’ij al-adhkār*, ms. Fatih 5322, ff^o 53b–60b.

—*k. Nazm al-futūḥ al-makkī*, ms. Ahmadiyya, Aleppo. 774.

—*k. al-Yaqīn*, ms. Yahya Efendi 2415, ff^o 124b–25.

—*Sharḥ kitāb khaṭ al-na‘layn*, ms. Shehit Ali 1174, ff^o 89–175.

IBN SAWDAKĪN, *k. al-Najāt min ḥujb al-ishtibāb fī sharḥ mushkil jawā’id min kitābay al-isrā’ wa l-mashāhid*, ms. Fatih 5322, ff^o 169b–214.

QŪNAWĪ, *al-Nafahāt al-ilāhiyya*, ms. B.N. 1354, ff^o 3–138.

SAKHĀWĪ, *al-Qawl al-munbī‘ an tarjamat Ibn ‘Arabī*, Berlin, 2849, Spr. 790/1–250.

II. PUBLISHED SOURCES

ABD EL KADER (Émir), *Écrits spirituels*, trans. of extracts from the *Kitāb al-mawāqif*, by M. Chodkiewicz, Paris, 1982.

—*Kitāb al-mawāqif*, Damascus, 1966–67.

ABŪ SHĀMA, *Tarājīm rijāl al-qarnayn al-sādis wa l-sābir*, Beirut, 1974.

‘AFĪFĪ (ABŪ L-‘ALĀ’), *The Mystical Philosophy of Muhyid-din Ibnul Arabī*, London, 1964.

AḤMAD BĀBĀ, *Nayl al-ibtihāj*, publ. in the margin of Ibn Farḥūn’s *Dibāj*, Beirut, n.d.

ĀMOLĪ (ḤAYDAR), *Naṣṣ al-nuṣṣ*, ed. O. Yahia, introduction in French by H. Corbin, Tehran–Paris, 1975.

ANAWATĪ (G.C.), ‘L’Alchimie du bonheur d’Ibn Arabī’, in *Revue de l’Institut dominicain d’études orientales du Caire*, Mélanges 6, 1959–61.

ARNALDEZ (R.), *Le Moi divin dans la pensée d’Ibn Arabī*, in Mélanges offerts à H. Corbin, Tehran, 1977.

- ARIÉ (R.), *España musulmana: Tome III de la Historia general de España*, Barcelona, 1983.
- ASHTOR (E.), *Histoire des prix et des salaires dans l'Orient médiéval*, Paris, 1969.
- 'Prix et salaires dans l'Espagne musulmane aux x^e et xi^e siècles', in *Annales E.S.C.*, July-August 1965.
- *A Social and Economic History of the Near East in the Middle Ages*, London, 1976.
- ASÍN PALACIOS, *El Islam cristianizado*, Madrid, 1931.
- *Obras escogidas*, 2 vols., Madrid, 1946-48.
- 'Shadhilies y alumbrados', in *Al-Andalus*, X, fasc. 1, 1945.
- *La Escatología musulmana en la Divina Comedia*, Madrid, 1919.
- BADAWĪ (ʿABD AL-RAḤMĀN), *Abū Madyan et Ibn ʿArabī*, in Mohyiddine Ibn Arabi, Cairo, 1969.
- *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979.
- *La Transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris, 1968.
- BĀKHARZĪ (A.), *Awrād al-aḥbāb wa foṣūṣ al-adab*, Tehran, 1966.
- BALYĀNĪ (AWḤAD AL-DĪN), *Épître sur l'Unité absolue*, trans. M. Chodkiewicz, Paris, 1982.
- BAQLI (Ruzbehān), *Le Jasmin des Fidèles d'Amour*, ed. H. Corbin, Tehran-Paris, 1958.
- BEL (A.), *Sidi Bou Medyan et son maître Ed-Daqqāq à Fès*, Mélanges René Basset, Paris, 1923, I, pp. 31-68.
- BOSCH VILA (J.), *La Sevilla islámica: 712-1248*, Seville, 1984.
- BROCKELMANN (C.), *Geschichte der Arabischen Litteratur*, Leiden, 1945-49.
- BRUNSCHVIG (R.), *Un aspect de la littérature historico-géographique de l'Islam*, in Mélanges Gaudefroy Demombynes, Cairo, 1935-45, pp. 151-52.
- *La Berbérie orientale sous les Hafsides des origines à la fin du xv^e siècle*, 2 vols., Paris, 1940-47.
- *Esquisse d'histoire monétaire almohade-hafsīde*, in Mélanges W. Marçais, Paris, 1950, pp. 63-94.
- BURCKARDT (T.), *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D.M. Matheson, Lahore, 1959.
- *Mystical Astrology according to Ibn ʿArabī*, trans. B. Rauf, Sherbourne 1977.
- CAHEN (C.), *Introduction à l'histoire du monde musulman médiéval*, Paris, 1983.
- *Orient et Occident au temps des croisades*, Paris, 1983.
- *Les Peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Damascus, 1977.
- CHITTRICK (W.), 'The Five Divine Presences: from al-Qūnawī to al-Qayṣarī', in *Muslim World*, Hartford, 1982, vol. LXXX.2, pp. 107-28.
- 'The Last Will and Testament of Ibn ʿArabī's Foremost Disciple', in *Sophia Perennis*, Tehran, 1978, vol. IV.1.
- 'Mysticism Versus Philosophy in Earlier Islamic History: The al-Ṭūsī, al-Qūnawī Correspondence', in *Religious Studies*, Cambridge University Press, 1981, pp. 87-104.
- 'Ṣadr al-Dīn Qūnawī on the Oneness of Being', in *International Philosophical Quarterly*, New York-Manur, 1981, vol. II, pp. 171-84.
- *The Sufi Path of Knowledge*, Albany, 1989.
- CHODKIEWICZ (Cyrille), *Les Premières Polémiques autour d'Ibn ʿArabī: Ibn Taymiyya*, Doctoral thesis, University of Paris IV, Paris, 1984.
- CHODKIEWICZ (M.), *The Seal of the Saints: Prophecy and Sainthood in the Doctrine of Ibn ʿArabī*, trans. L. Sherrard, Cambridge 1993.
- *Ibn ʿArabī: la lettre et la loi*, in 'Actes du colloque: Mystique, culture et société', Paris, 1983, pp. 27-40.

- CORBIN (H.), *Creative Imagination in the Ṣūfism of Ibn 'Arabī*, trans. R. Manheim, Princeton, 1969. French original, 2nd edition, Paris 1977.
- *Histoire de la philosophie islamique*, Part One: *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës*, Paris, 1964; Part Two: *Depuis la mort d'Averroës jusqu'à nos jours*, *Encyclopédie de la Pléiade*, *Histoire de la Philosophie III*, Paris, 1974.
- *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, 4 vols., Paris, 1971-73.
- *The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. N. Pearson, Boulder 1978.
- *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. N. Pearson, Princeton 1977.
- DABBI, *Bughyat al-multamīs fī ta'rīkh riḡāl al-Andalus*, Madrid, ed. Codera, 1885.
- DERMENGHEM (É.), *Le Culte des saints dans l'Islam Maghrébin*, Paris, 1982.
- *Vie des saints musulmans*, Paris, 1983.
- DHAHABĪ (SHAMS AL-DĪN), *Kitāb duwal al-Islām*, ed. and trans. A. Negre, I.F.D., Damascus, 1979.
- *Kitāb al-ibar fī khabar man 'abar*, 6 vols., Kuwait, 1963-66.
- *Mizān al-ḥtidāl*, 3 vols., Beirut, 1963.
- *Tadhkirat al-huffāz*, Hyderabad, 1955-58.
- Dhikr bilād al-Andalus li mu'allif majhūl*, ed. and trans. L. Molina, Madrid, 1983.
- DOZY (R.), *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, new and revised edition by Lévi-Provençal, Leiden, 1932.
- *Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*, 2 vols., 3rd ed., Leiden, 1881.
- ÉLISSÉEF (N.), *Nūr al-Dīn. Un grand prince musulman de Syrie à l'époque des Croisades*, Damascus, I.F.D., 1968, 3 vols.
- FĀSĪ (ABŪ L-ṬAYYIB), *al-ʿIqd al-thamīn fī ta'rīkh al-balad al-amīn*, 8 vols., 1962-69.
- GABRIELI (Fr.), *Chroniques arabes des Croisades*, Paris, 1977.
- GHURĀB (M.M.), *al-Insān al-kāmil min kalām al-Shaykh al-Akbar*, Damascus, 1981.
- *al-Fiqh 'inda al-Shaykh al-Akbar*, Damascus, 1981.
- *Sharḥ kalimāt al-ṣūfiyya min kalām al-Shaykh al-Akbar*, Damascus, 1981.
- *al-Ḥubb wa l-maḥabba al-ilāhiyya*, Damascus, 1983.
- *al-Shaykh al-Akbar Muḥyī l-Dīn Ibn 'Arabī*, Damascus, 1983.
- *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, Damascus, 1983.
- *al-Khayāl min kalām al-Shaykh al-Akbar*, Damascus, 1984.
- GHUBRĪNĪ (ABŪ L-ʿABBĀS A. B. A.), *ʿUnwān al-dirāya*, Algiers, 1970.
- GILIS (Ch. A.), *La Doctrine initiatique du pèlerinage*, Paris, 1982.
- GRIL (D.), 'Une source inédite pour l'histoire du Taṣawwuf en Égypte au VII^e/XIII^e siècle', in *Livre du Centenaire de l'I.F.A.O.*, Cairo, 1980.
- 'Le Personnage coranique de Pharaon d'après l'interprétation d'Ibn 'Arabī', in *Annales islamologiques*, XIV, 1978.
- GUICHARD (P.), *Structures sociales 'orientales' et 'occidentales' dans l'Espagne musulmane*, Paris-The Hague, 1977.
- ḤAKĪM (SUʿĀD AL-), *al-Muʿjam al-ṣūfī*, Beirut, 1981.
- ḤAKĪM TIRMIDHĪ, *Kitāb khatm al-awliyā'*, Beirut, 1965.
- HARTMANN (A.), *Al-Nāṣir li Dīn Allāh*, Berlin, 1975.
- HAJJI KHALIFA, *Kashf al-zunūn*, ed. Flügel, Leipzig, 7 vols., 1835-58.
- HUICI MIRANDA (A.), *Historia política del Imperio almohade*, 2 vols., Tetuan, 1956-57.
- HUMPHREYS (S.), *From Saladin to the Mongols*, New York, 1977.
- ḤUSAYNĪ (S.Q.), *The Pantheistic Monism of Ibn al-Arabi*, Lahore, 1970.

- IBN AL-ABBĀR, *Kitāb al-takmila li kitāb al-Ṣila*, ed. Codera, Madrid, 1887-90; supplement ed. A. Bel and Bencheneb, Algiers, 1910.
- IBN ʿABD AL-MALIK AL-MARRĀKUSHĪ, *al-Dhayl wa l-takmila*, ed. I. ʿAbbās, 6 vols., Beirut, n.d.
- IBN ʿABDŪN, *Séville musulmane au début du XII^e siècle*, trans. into French by Lévi-Provençal, Paris, 1947.
- IBN ABĪ MANṢŪR, *Risāla*, ed. and trans. D. Gril, I.F.A.O., 1986.
- IBN ABĪ ZARʿ, *al-Anis al-muṭrib bi-rawḍ al-qirtās*, trans. into Spanish by Huici Miranda, *Rawḍ al-qirtās*, 2 vols., Valencia, 1964.
- IBN ʿARABĪ, k. *al-ʿAbādila*, Cairo, 1969.
- k. *al-Alif*, in *Rasā'il* . . . , Hyderabad, 1948.
- k. *al-Amr al-muhkam*, Beirut, 1912; partial trans. by Asín Palacios in *Islam cristianizado*, Madrid, 1931, pp. 300-51.
- k. *ʿAnqā' al-mughrib fī maʿīfat khatm al-awliyā'*, Cairo, 1954.
- R. *al-Anwār*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. R.T. Harris, *Journey to the Lord of Power*, New York, 1981; partial trans. by M. Chodkiewicz in *Seal of the Saints*, ch. 10.
- R. *fī Awjuh al-qalb*, trans. M. Vālsan, 'Épîtres sur les facettes du cœur', *Études traditionnelles*, 418, 1970.
- k. *Awṛād al-usbūʿ*, trans. M. Vālsan, 'Oraisons mystiques', *E.T.* 278, 1949.
- k. *Ayyām al-sha'n*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- k. *al-Azal* in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- k. *al-Bā'*, Cairo, 1954.
- Diwān*, Būlāq, 1271/1855.
- k. *al-Dhakhā'ir wa l-ʿlāq*, publ. with the *Tarjumān al-ashwāq*, Beirut, 1961.
- al-Durrat al-fākhira*, see *Rūḥ al-quds*.
- k. *al-fanā'*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. M. Vālsan, *Le Livre de l'Extinction*, Paris, 1984.
- al-Futūḥāt al-makkiyya*, Cairo, 1293H; 1329H; critical ed. by O. Yahia, 9 volumes so far, Cairo, 1972-85.

Translated extracts:

- L'Alchimie du bonheur parfait*, by S. Ruspoli, Paris, 1981.
- 'Avant-propos', by M. Vālsan, *E.T.*, 1953.
- 'Sur la Science propre à Jésus' (chap. 20), by M. Vālsan, *E.T.*, 424, 425, 1971.
- 'Sur celui qui revient . . .' (chap. 45), by M. Vālsan, *E.T.*, 307, 1953.
- 'Sur la Notion de khalwa' (chap. 78), by M. Vālsan, *E.T.*, 412-13, 1969.
- 'Sur l'Abandon de la khalwa' (chap. 79), by M. Vālsan, *E.T.* 412-13, 1969.
- 'Les États des initiés au moment de leur mort' (chap. 176), by M. Vālsan, *E.T.*, 836, 1964.
- 'La Vénération des Maîtres spirituels' (chap. 181), by M. Vālsan, *E.T.*, 372-73, 1962.
- 'La Notion de ḥāl' (chap. 192), by M. Vālsan, *E.T.*, 372-73, 1962.
- 'La Notion de maqām' (chap. 193), by M. Vālsan, *E.T.*, 372-73, 1962.
- 'La Notion de charīʿah' (chap. 262), by M. Vālsan, *E.T.*, 396, 1966.
- Traité de l'Amour* (chap. 178), by M. Gloton, Paris, 1987.
- 'La Notion de Ḥaqīqa' chap. 263), by M. Vālsan, *E.T.*, 396, 1966.
- Dos cartillas de fisiognómica* (chap. 148), trans. M.J. Viguera, Madrid, 1977.

- 'Fihris mu'allafāt al-Shaykh al-Akbar', ed. 'Awwād in *Revue de l'Académie Arabe de Damas*, 3, 4, 1954; ed. 'Afīfī in *Bulletin of the Faculty of Arts*, VIII, Alexandria, 1954.
- Fuṣūṣ al-hikam*, ed. 'Afīfī, Beirut, 1946; trans. R.J.W. Austin, *The Bezels of Wisdom*, London, 1980.
- Hilyat al-abdāl*, in *Rasā'il*; French trans. by M. Vālsan, 'La Parure des Abdāl', E.T., 286, 1950.
- 'Ijāza li l-Malik al-Muzzaffar', ed. Badawi, in *al-Andalus*, xx.1, 1955; and *Quelques figures et thèmes de la philosophie islamique*, Paris, 1979.
- R. ilā l-Imām Fakhr al-Dīn Rāzī*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. M. Vālsan, 'L'Épître adressée à Fakhr al-Dīn Rāzī', E.T., July–Oct. 1961.
- k. Inshā' al-dawā'ir*, ed. Nyberg, Leiden, 1919.
- k. al-Isrā'*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- Iṣṭilāḥāt al-ṣūfiyya*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; ed. Flügel, Leipzig, 1845.
- R. al-Ittiḥād al-kawnī*, trans. D. Gril, *Le Livre de l'Arbre et des Quatre Oiseaux*, Paris, 1984.
- Jawāb su'āl Ibn Sawdakīn*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. M. Vālsan, 'Textes sur la Connaissance Suprême', E.T., 300, 1952.
- k. Kunh mā lā budda li l-murīd minhu*, Cairo, 1328H, partial trans. by Asín Palacios in *Islam cristianizado*, pp. 371–77.
- k. Maqām al-qurba*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948.
- k. Mawāqif al-nujūm*, Cairo, 1965.
- k. Mishkāt al-anwār*, Cairo, 1329H, trans. Muhammad Vālsan, Paris, 1983.
- k. Muḥādarat al-abrār*, Cairo, 1906, 2 vols.
- Rūḥ al-quds*, Damascus, 1964; trans. Asín Palacios, *Vidas de Santones Andaluces*, Madrid, 1939; and R.J.W. Austin, *Sufis of Andalusia* (with extracts from the *Durra*), London 1971.
- Shajarat al-kawn*, Cairo, 1310H, trans. M. Gloton, *L'Arbre du Monde*, Paris, 1982.
- k. al-Tadbīrāt al-ilāhiyya . . .*, ed. Nyberg, Leiden, 1919.
- Tadhkirat al-khawāṣṣ*, trans. Deladrière, *La Profession de Foi*, Paris, 1978 (this work is not by Ibn 'Arabī; see the review by D. Gril in the *Bulletin critique des Annales islamologiques*, XX, 1984, pp. 337–39).
- k. al-Tajalliyāt* in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948, critical ed. by O. Yahia, in *Al-Mashriq*, I, 1966.
- Tāj al-rasā'il*, in *Majmū'at al-rasā'il*, Cairo, 1328H.
- k. al-Tanazzulāt al-mawṣiliyya*, publ. under the title *Laṭā'if al-asrār*, Cairo, 1961.
- Tarjumān al-ashwāq*, Beirut, 1961; ed. et trans. R.A. Nicholson, London, 1911.
- 'Uqlat al-mustawfīz, ed. Nyberg, Leiden, 1919.
- k. al-Waṣāyā*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. M. Vālsan, 'Textes sur la Connaissance Suprême', E.T., April–May–June 1952.
- k. al-Waṣiyya*, in *Rasā'il*, Hyderabad, 1948; trans. M. Vālsan, 'Conseil à un ami', E.T., Sept.–Dec. 1968.
- IBN AL-'ARIF, *Maḥāsin al-majālis*, ed. and trans. Asín Palacios, Paris, 1933.
- IBN BIBĪ, *al-Awāmīr al-'alā'iyya fī l-umūr al-'alā'iyya*, Ankara, 1956.
- Akhbār saljūkeye rūm bā matn-e Kāmel mukhtaṣar saljūqnāme Ibn Bibī*, ed. Mashkur, Tehran, 1350/1971.
- IBN DUBAYTHĪ, *al-Mukhtaṣar . . . min ta'rīkh Ibn Dubaythī*, Baghdad, 1951.
- IBN FARHŪN, *al-Dībāj al-mudhhab fī ma'rīfat al-'ulamā' al-madhhab*, Beirut, n.d.
- IBN ḤAJAR AL-'ASQALĀNĪ, *Lisān al-mizan*, Hyderabad, 1329H.

- IBN AL-HASAN AL-NUBĀHĪ, *Ta'rikh quḍāt al-Andalus*, Beirut, 1983.
- IBN 'IDHĀRĪ, *al Bayān al-mughrib fī ikhtisār mulūk al-Andalus wa l-Maghrib*, Part III (Years 537-665H), ed. Huici Miranda, Tetuan, 1963.
- IBN AL-'IMĀD AL-HANBALĪ, *Shadharāt al-dhahab* Beirut, 1979, 8 vols.
- IBN AL-JAZARĪ, *Ghāyat al-nihāya fī ṭabaqāt al-qurrā'*, Cairo, 1933.
- IBN JUBAYR, *Rihla*, trans. Gaudeffroy-Demombynes, *Voyages*, Paris, 1953-56, 4 vols.
- IBN KATHĪR, *al-Bidāya wa l-nihāya*, Cairo, 1932-39, 14 vols.
- IBN KHALLIKĀN, *Wafayāt al-ā'yān*, Beirut, 1972.
- IBN KHALDŪN, *Shifā' al-sā'il*, ed. Khalifé, Beirut, 1959.
- IBN AL-KHAṬĪB, *al-Iḥāta fī ta'rikh Gharnāṭa*, Cairo, 1319, 2 vols.
- IBN AL-MULAQQIN, *Ṭabaqāt al-awliya'*, Cairo, 1973.
- IBN QUNFUDH, *Uns al-faqīr wa 'izz al-ḥaqīr*, ed. M. al-Fāsī and A. Faure, Rabat, 1965.
- IBN ŠAḤĪB AL-SALĀT, *al-Mann bi l-imāma*, ed. 'Abd al-Hādī Tāzī, Beirut, 1964, 2 vols.
- IBN SA'ĪD AL-MAGHRIBĪ, *al-Mughrib fī ḥulā al-Maghrib*, ed. S. Ḍayf, Cairo, 1955.
- IBN SHADDĀD, *al-A'lāq al-khaṭīra*, ed. Sami Dahan, Damascus, 1956, 3 vols.
- IBN SUQĀ'Ī, *Tālī k. wafayāt al-ā'yān*, ed. and trans. J. Sublet, I.F.D., Damascus, 1974.
- IBN TAYMIYYA, *Majmū'at al-fatāwā*, 5 vols., Cairo, 1326-29.
- Majmū'at al-rasā'il al-kubrā*, Cairo, 1332, 2 vols.
- Majmū' al-fatāwā*, Riyad, 1382, 37 vols.
- IBN ZUBAYR, *Ṣilat al-ṣila*, ed. Lévi-Provençal, Rabat, 1938.
- IDRISĪ, *Nuzhat al-mushtāq*, trans. M. de Goeje and Dozy, *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisī*, Leiden, 1968; trans. M. Ḥadj Sadok, *Le Magrib au 12^e siècle* . . . , Algiers, 1983.
- 'IRĀQĪ (FAKHR AL-DĪN), *Lama'āt*, trans. with introduction by W. Chittick and P. Lamborn Wilson, *Divine Flashes*, New York, 1982.
- IMĀMUDDĪN (S.M.), *Muslim Spain: 711-1492, a sociological study*, Leiden, 1981.
- IZUTSU (T.), *A Comparative Study of the key philosophical concepts in Sufism and Taoism*, Tokyo, 1966; 2nd. ed., Berkeley and London, 1984.
- Unicité de l'existence et création perpétuelle en mystique islamique*, Paris, 1980.
- JĀMĪ, *Nafahāt al-uns*, Tehran, 1336.
- Naqd al-nuṣūṣ fī sharḥ Naqsh al-fuṣūṣ*, ed. W. Chittick, Tehran, 1977.
- JANDĪ, *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*, ed. Ashtiyānī, Mashhad, 1982.
- Nafḥat al-rūḥ wa tuḥfat al-futūḥ*, Tehran, 1362.
- JUNAYD-E SHIRĀZĪ, *Shadd al-izār*, Tehran, 1328/1949.
- KAHHĀLA, *Mu'jam al-mu'allifin*, Damascus, 1957.
- LAGARDÈRE (V.), 'La Tariqa et la révolte des murīdūn en 539/1144 en Andalus', in *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 35.1, 1983, pp. 157-170.
- LANDAU (R.), *The Philosophy of Ibn Arabi*, London, 1959.
- LANDOLT (H.), *Simnānī on Waḥdat al-Wujūd*, in *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, Tehran, 1971.
- LE TOURNEAU (R.), 'L'Occident musulman du milieu du VII^e siècle à la fin du XV^e siècle', in *Annales de l'Institut d'études orientales d'Alger*, 16, 1958, pp. 147-176.
- The Almohad Movement in North Africa in the twelfth and thirteenth centuries*, Princeton, 1969.
- 'Sur la disparition de la doctrine almohade', in *Studia islamica*, XXXII, Paris, 1970.
- LÉVI-PROVENÇAL (É.), *Histoire de l'Espagne musulmane*, 3 vols., Paris-Leiden, 1950-

- Documents inédits d'histoire almohade*, Paris, 1928.
- Fragments historiques sur les Berbères au Moyen Âge*, Rabat, 1934.
- Trente-sept Lettres officielles almohades*, Institut des hautes études marocaines, X, Rabat, 1941.
- Manāqib Awḥad al-Dīn Kirmānī, éd. Foruzanfar, Tehran, 1969.
- MAQQARĪ (A.b.M.), *Nafḥ al-tīb*, éd. I. 'Abbās, Beirut, 1968.
- MARQUET (Y.), *La Philosophie des Ikhwān al-Ṣafā'*, Algiers, 1975.
- MARRĀKUSHĪ ('ABD-AL-WĀḤID), *al-Mu'jib fī talkhiṣ akhbār al-maghrib*, Amsterdam, 1968.
- MASSIGNON (L.), *Opera minora*, Paris, 1969.
- The Passion of al-Hallāj*, trans. H. Mason, 4 vols., Princeton 1982.
- MIQUEL (A.), *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, 3 vols., Paris, 1973-80.
- Usāma Ibn Munqidh: des enseignements de la vie*, trans. with introduction, Paris, Imprimerie Nationale, 1983.
- MORRIS (J.), 'Ibn 'Arabī and his Interpreters', in *Journal of the American Oriental Society*, CVI.3 and 4, 1986, and CVII.1, 1987.
- NAFĪSĪ (SA'ĪD), *Kulliyāt Shaykh Fakhr al-Dīn 'Irāqī*, Tehran, 1335H.
- NAJM AL-DĪN KUBRĀ, *Die Fawā'id al-jamāl wa fawā'id al-jalāl der Najmuddīn Kubrā*, ed. F. Meier, Wiesbaden, 1957.
- NETTON (I.R.), *Muslim Neoplatonists: an Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*, London, 1982.
- NICHOLSON (R.A.), *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921.
- The Lives of Umar Ibnul Farid and Muhyiddin Ibn Arabi*, J.R.A.S., 1906.
- NWYIA (P.), *Exégèse coranique et langage mystique*, Beirut, 1970.
- Ibn 'Atā Allāh et la naissance de la confrérie shadhilite*, Beirut, 1972.
- POUZET (L.), 'Maghrébins à Damas au VII/XIII^e siècle' in *B.E.O.*, XXVIII, 1975.
- Aspects de la vie religieuse à Damas aux VII/XIII^e siècles*, Doctoral thesis, University of Lyons II, 1981.
- PROFITLICH (M.), *Die Terminologie Ibn Arabis im Kitab wasā'il al-sā'il*, Text, Übersetzung und Analyse, Freiburg, 1973.
- AL-QĀRĪ AL-BAGHDĀDĪ, *al-Durr al-thamīn fī manāqib Muḥyī l-Dīn*, Beirut, 1959.
- QŪNAWĪ (ṢADR AL-DĪN), *Ijāz al-bayān*, Hyderabad, 1949; Cairo, 1969.
- Miftāḥ al-ghayb*, critical ed. and trans. by S. Ruspoli, *La Clé du monde suprasensible*, Doctoral thesis, Paris IV, 1978.
- ṢAFADĪ (KHALĪL B. AYBAK), *Al-Wāfī bi l-wafayāt*, Wiesbaden, 1962- .
- SCHIMMEL (A.), *Mystical Dimensions of Islam*, Univ. of North California Press, Chapel Hill, 1975.
- SHA'RĀNĪ ('ABD AL-WAḤHĀB), *k. al-Yawāqit wa l-jawāhir*, Cairo, 1369H.
- SIVAN (E.), *L'Islam et la croisade*, Paris, 1968.
- SOURDEL (D.), 'Les professeurs de madrasa à Alep aux XI^e et XIII^e siècles d'après Ibn Shaddād', in *B.E.O.*, XIII, 1949-51.
- STERN (S.M.), *Ibn Masarra, follower of pseudo-Empedocles, an illusion*, in 'Actas do IV Congresso de estudos arabes e islamicos', Leiden 1971. Reprinted in S.M. Stern, *Medieval Arabic and Hebrew Thought*, London 1983.
- TĀDILĪ (A.), *al-Tashawwuf ilā rijāl al-taṣawwuf*, ed. A. Faure, Rabat, 1958; ed. A. Tawfiq, Rabat, 1984.
- TAKESHITA (M.), *Ibn 'Arabī's Theory of the Perfect Man*, Tokyo, 1987.

- TERES (R.), 'Linajes árabes en al-Andalus según la jamhara de Ibn Ḥazm', *Al-Andalus*, 1952, XXII.2.
- TORRES BALBAS (L.), 'Mozarabías y juderías en las ciudades hispanomusulmanas', in *al-Andalus*, XIX, 1954, pp. 172-97.
- TRIMINGHAM (J.S.), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, 1971.
- TURKI (ABD AL-MAJID), *Polémiques entre Ibn Ḥazm et Bāḥī sur les principes de la loi musulmane. Essai sur la littérature ṣāhirite et la finalité mālikite*, Algiers, 1976.
- 'La Vénération pour Mālik et la physionomie du mālikisme andalou', in *Studia islamica*, 1971, XXXIII.
- Théologiens et juristes de l'Espagne musulmane*, Paris, 1982.
- URVOY (D.), *Le Monde des Ulémas Andalous*, Geneva, 1978.
- 'La Structuration du monde des Ulémas à Bougie au VII^e/XIII^e siècle', in *Studia islamica*, 1976, XLIII, pp. 87-107.
- VAJDA (G.), *La Transmission du savoir en Islam*, London, 1983.
- WATT (M.), 'Philosophy and social structuration in Almohad Spain', in *The Islamic Quarterly*, VIII.1-2, Jan.-June 1964, pp. 31-46.
- YĀFĪ'Ī (ʿABD ALLĀH), *Mir'āt al-janān*, Hyderabad, 1338H.
- YAHIA (O.), *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, I.F.D., Damascus, 1964.
- YĀQŪT, *Muʿjam al-buldān*, Beirut, 1936.
- YŪNĪNĪ, *Dhayl mir'āt al-zamān*, Hyderabad, 1955-61, 4 vols.
- ZIRIKLĪ, *al-Aʿlām*, Beirut, 1979, 8 vols.
- ZARKŪB (ABŪ L-KHAYR), *Shirāz nāme*, Tehran, 1310.

فهرست نامها

آ	ابراهيم بن احمد القرطبي ٤٤٤، ٤٤٠
آدم ١٣٨، ١٤٩، ١٥٠، ١٥٣، ١٥٧	ابراهيم بن طريف ٢٠٦
٢١٥، ٢٦٩، ٣٠٧، ٣٦٧، ٤٥٨	ابراهيم بن عمر القرشي ٤٣٢، ٤٣٤، ٤٤٠، ٤٤٤
آريه ١٧٨	
آستين ٧٥	ابراهيم بن محمد بن محمد انصاري
آسين پالاسيوس ١٥، ٢٥، ٣٥، ٣٦، ٣٧	القرطبي ٤٣٢، ٤٤٠
٣٨، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٤٦، ٤٩	ابقراط ٢٠٢
٥٠، ٩٥، ٩٧، ١١٨، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦	ابن اَبَّار ٣٧، ٤٨، ٨٣، ٨٩، ٩٠، ١٠٤
١٣٣، ١٦١، ١٦٦، ٢٠١، ٢٨١، ٣٥٦	١١٧، ١١٨، ١٤٣، ١٤٤، ١٧٨، ٢٣٨
٣٨٤، ٣٨٨، ٣٩٤، ٣٩٥، ٤٠٤، ٤٠٧	٣٢٩، ٣٣٠، ٣٦٣
آفونسو ٨٣	ابن ابى اصيبعه ٢٥٤
آفونسو هشتم ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٥٨	ابن ابى جَماره ١٨٣
آفونسوى چهارم ٥٩	ابن ابى منصور ١٦٢، ٢٠٦، ٢٥٢، ٣١٩
آفونسوى ششم ٥٧	ابنُ الأُستاذ ٤٣٦
آنتيوخ ٤٠٦	ابن الجفار ٤٣٤
الف	ابن الجوزى ٣٧٧
ابا هُريره ٢٧٩	ابن الحبشى ٢٠٧
ابراهيم (ع) ١٣٨، ١٥٤، ١٩٦، ١٩٧	ابن الخَرَّاط ١٨٣
٢١٩، ٢٢٤، ٢٧٢، ٣٣٩	ابن الخميس ٢٣٩، ٢٤٠
	ابن الدقيق ٤٢٢

ابن الصائغ ٢٠٧	ابن حَبِيش ١٨٤
ابن العات ١٨٤	ابن حجر ٤٥٩
ابن العاص ١٨٤	ابن حرزهم ١١٨، ١٢٧، ١٢٨، ٢٣٨،
ابن العَريف ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١١٩، ٣٧٨	
١٢٠، ١٢٤، ١٧١، ١٩٢، ٢٠٦	ابن حَزْم ٦٣، ١٠٦، ١٦٠، ٢٥٩
ابن الفارض ٤١٧	ابن حموشك ٦٢، ٧٦
ابن الفَرَس ١٨٣	ابن حَوَط الله ١٨٩
ابن القَسم ١٧١، ١٩٠، ٢٩٥، ٣٩٩	ابن خَفَاجه ٥٣
ابن الكتاني ٢٤٠، ٢٤١	ابن خَلدون ٧٠، ٤١٦، ٤١٧
ابن المجاهد ١٧١	ابن خَمِيس الكَتاني ٢١١
ابن المُرابط ٢١٤، ٣١٠	ابن رُشد ١٤، ٤٣، ٦٦، ٨١، ٨٨، ٨٩، ٩٣،
ابن المُعطى ٣٢٦	٩٥، ١٠٩، ١٥٠، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٥٨،
ابن اليتيم ١١٩	٢٩٦، ٣٠٣، ٣٠٦
ابن بَرَّجان ١١٦، ١١٧، ١١٨، ١٢١،	ابن رواحه ٤٣٦
١٢٣، ١٦١، ١٨٤، ١٩٢، ٢٢٩	ابن زَرْقون ١٨٣
ابن بَشْكوال ٥٤، ١١٨، ١٧٨، ٢٠٧،	ابن زَرْكون ١٠٥
ابن بَطوطه ٣٣٢، ٣٣٧، ٣٣٨	ابن زكى ٢٥٧
ابن بَقى ١٨٤	ابن زهر ٨١
ابن بى بى ٣٨٢	ابن سائق ١٨٤
ابن تومرت ١٦٠، ٢٨٦، ٢٨٩، ٤٥٧	ابن سبعين ٢٠٣، ٢٥٣، ٣٢٧، ٣٥٤،
ابن تَيميه ١٥٣، ٣٤٢، ٣٥٤، ٤١٦، ٤٢٢،	٤١٦، ٤١٧، ٤٢٩
٤٢٨، ٤٢٩، ٤٥٩، ٤٧٦	ابن سُرَاقه ٣٢٩
ابن جُبَيْر ٢٩٦، ٣٢٦، ٣٣٦، ٣٣٨، ٤١١،	ابن سعد القرطبي ١٢٥
٤١٤، ٤١٥، ٤٣٧، ٤٤٥	ابن سُكَيْنه ١٨٤، ٣٧٧،
ابن جَعدون ٢٦٤، ٢٦٥، ٢٦٧، ٢٦٩	ابن سُوذَكين ٢١، ٢٩، ٩٣، ٩٤، ٩٥،
ابن جوزى ١٨٩	١٣٠، ٢٣٠، ٣٤٦، ٣٧٤، ٣٧٥، ٣٧٦،

ابن قسی ۱۱۸، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۴۲،	۳۸۰، ۴۱۷، ۴۲۴، ۴۳۳، ۴۳۶، ۴۳۹،
۱۴۵، ۱۶۱، ۱۹۲	۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۶، ۴۵۱
ابن قلیب ۱۸۴	ابن سید ۲۰۱
ابن قمر ۳۸۱	ابن سید البطلیوسی ۲۰۰
ابن مالک ۳۲۷، ۴۱۶	ابن سیّد الناس ۴۲۲
ابن مجاهد ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۶۳،	ابن سیّدبُون ۲۹۷، ۲۹۸، ۳۲۷
۱۸۴، ۱۹۰، ۲۰۶، ۳۹۹	ابن سینا ۲۰۰، ۴۱۵
ابن مرَدَنیش ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۷۶	ابن شُقَیشِقَه ۴۳۴
ابن مریم ۱۱۶	ابن شَمُحُون ۱۸۳
ابن مسرّه ۱۵، ۱۶، ۳۵، ۱۲۴، ۱۲۵،	ابن شوشتری ۳۲۷
۱۲۶، ۱۹۲، ۲۰۲	ابن صاحب الصلاة ۶۰، ۶۲، ۷۹، ۸۰،
ابن مضاء ۱۸۹	۱۶۲، ۳۰۰، ۳۰۱
ابن مُعْتَب ۲۸۸	ابن صلاح الشهرزوری ۴۳۷
ابن نَجَّار ۶۴، ۳۹۸، ۴۰۶	ابن طفیل ۱۴، ۸۱، ۲۰۰
ابن واجب ۱۸۴	ابن عباس ۴۳، ۳۶۴
ابن هُشام ۱۰۵	ابن عبدالرّبه ۱۸۹
ابن هود ۴۱۷	ابن عبدالمالک المراكشی ۱۰۴، ۱۱۷،
ابو ابراهیم بن یَعمور ۲۰۷	۱۱۹، ۱۶۲، ۱۹۱، ۲۸۶
ابو احمد السّلاوی ۱۷۲	ابن عبدون ۵۶، ۵۸، ۵۹، ۷۹
ابو اسحاق اسفراینی ۱۹۲	ابن عدباس ۸۰، ۱۶۲
ابوالبدر التّماشکی ۴۰۶	ابن عذاری ۴۸، ۶۰، ۶۷، ۷۶، ۱۶۱،
ابو الحَجّاج الغلیاری ۱۷۰	۲۵۸، ۳۰۴
ابوالحسن ابن الصّبّاغ ۳۳۶	ابن عربی ← در بیشتر صفحات
ابوالحسن الحرّالی ۳۲۷	ابن عِماد ۳۷، ۴۰، ۱۱۰، ۳۳۲، ۴۰۵،
ابوالحسن القنوی ۲۹۴	۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۶، ۴۳۴
ابوالحسن بن ابی عمر بن الطّفیل ۲۵۷	ابن عنتر ۳۹۸

ابوالحسن بن هود ٣٢٨	ابوالفتح المحمودى ٢٥٣
ابو الحسن ثابت بن عتتر ٣٩٨	ابوالقاسم الخطيب ٢٥٧
ابوالحسن شاذلى ٣٢٧	ابو النّجا ٣١٩
ابوالحسن على ٢٥٥	ابوالوليد احمد بن محمّد العربى ٧٥
ابوالحسن على الفريابى ٣٦٤	ابوبكر البلخى ٤٤٤
ابوالحسن على بن ابى البصر ٣٢٨	ابوبكر الميورقى ١١٧
ابوالحسين ابن العربى ٢٢٨، ٢١٤	ابوبكر بن سام ٢٥٧
ابوالحكم بن السراج ٢٥٧	ابوبكر بن محمّد البلخى ٤٤٠
ابوالخطاب بن دحيه ٣٢٦	ابوبكر سليمان الحموى ٤٤٠
ابوالسعود بن شبلى ٤٠٦	ابوبكر صديق ٣٤٠
ابوالعبّاس ١١٣، ١١٦، ١١٩، ١٢٠، ١٤١، ١٤٢، ١٦٢، ٢٥٢، ٢٦٤، ٣٠٥	ابوبكر محمّد الخلف اللّخمى ١٠٤
٣٠٦، ٣٣٣، ٣٣٤	ابو تمام ٣٩٨
ابوالعباس احمد ٢٥٢	ابوداود ١٨٤
ابوالعباس احمد الحريرى ٣٣٣	ابو ربيع الملقى ٢٠٦
ابوالعباس الحرّار ١٨١	ابوزكريا يحيى ٤٢٠
ابوالعباس الحريرى ٣٣٥	ابوزيد الفازازى ٢٠٩
ابوالعباس الحصار ٢٦٣	ابو شامه ٣٨، ٣٢٤، ٣٣٢، ٣٦٨، ٣٧٧
ابوالعباس السّبتى ٣٠٥	٤٢٥، ٤٢٦، ٤٣٠، ٤٣٣، ٤٣٤، ٤٣٦
ابوالعبّاس العُريبى ١١٢، ١١٣، ١١٤	٤٣٧، ٤٥٢، ٤٥٥، ٤٥٦، ٤٧٠، ٤٧٢
١١٥، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٤١	٤٧٣
ابوالعباس المرينى ١٦٢	ابوشجاع زاهر ٣٥٦
ابوالعباس مبرد ١٨٩	ابوطالب مكّى ١٩٢
ابوالعلاء ٢٨٦	ابوطاهر السلفى ٢٣٩
ابوالعلاء عفيفى ١٦، ١٧، ٢٠، ١٢٦	ابو عبدالرّحمن السلمى ٣٠٢
٤٦٠	ابوعبدالله الاسّتنى ٢٩٦
	ابوعبدالله الخياط ٨٢، ٨٥

ابو عبد الله الدِّقَّاق ۲۳۹	ابو مسلم الخولاني ۷۳، ۷۴، ۶۸، ۲۹۷
ابو عبد الله الشَّرَفِي ۱۴۷، ۱۴۸	ابو يحيى الصَّنْهَاجِي ۱۴۷، ۲۹۳
ابو عبد الله العربي ۳۱۰	أَبُو يَغْزَى ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۸۴، ۲۰۷، ۳۲۷
ابو عبد الله القريشي ۲۰۶	ابو يعقوب ۶۱، ۸۱، ۲۱۱
ابو عبد الله القسوم ۱۴۴، ۱۴۵	ابو يعقوب يوسف الكومي ۶۰، ۶۱، ۶۴
ابو عبد الله المُرَابِط ۲۱۲	۷۶، ۷۸، ۷۹، ۸۱، ۱۵۹، ۱۷۲، ۱۷۳
ابو عبد الله المَهْدَوِي ۲۳۹، ۲۴۰	۲۳۴، ۲۷۹، ۳۰۰، ۳۰۱
ابو عبد الله بن الجنيد ۱۹۳	ابو يوسف يعقوب ۶۴، ۱۵۹، ۲۳۵
ابو عبد الله تونسِي ۷۰	احمد ۴۴۱
ابو عبد الله دقاق ۱۲۸، ۲۳۸	احمد الحريري ۳۳۳، ۳۳۷، ۴۰۳
ابو عبد الله طَرُوسِي ۲۰۹	احمد الحموي ۴۴۲
ابو عبد الله مُحَمَّد بن عَلِيّ الانصاري	احمد الموصلی ۴۳۹
الغَزَّال ۱۱۹	احمد بن التَّكْرِيتِي ۴۴۲
ابو علي شَكَاز ۸۲ ونيز ۷ الشَكَاز	احمد بن سائق ۴۴۲
ابو عمران ۱۴۱	احمد بن مسعود المقرِّي ۳۷۸
ابو مُحَمَّد العربي ۶۸، ۸۲	احمد توفيق ۱۱۹، ۲۳۹
ابو مُحَمَّد المخلف القليبي ۱۵۰، ۱۵۱	احمد غزالي ۳۸۷
ابو مُحَمَّد الموروري ۱۸۱، ۲۱۱، ۲۳۱	إِخْوَانُ الصِّفَاء ۱۲۶، ۱۲۷، ۲۰۲
۲۳۳، ۲۳۴، ۲۹۵	ادريس ۱۳۷، ۲۷۱، ۲۷۴
ابو مُحَمَّد جراب ۲۲۱	ادريسي ۲۱۰، ۲۳۷، ۲۹۶، ۳۰۱
ابو مُحَمَّد عبد الله ۶۸	ارسطو ۱۲۶، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲
ابو مدين ۴۱، ۷۲، ۷۳، ۱۰۶، ۱۱۸	استرن ۱۲۴، ۱۲۵
۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۸، ۱۶۱	اسحاق بن مُحَمَّد ۲۰۵، ۴۶۷
۱۶۲، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۴، ۱۸۸، ۲۰۷	اسحاق بن يوسف الرُّومِي ۳۸۰
۲۰۹، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۸	اسحق ۲۷۲
۲۹۷، ۳۰۸، ۳۲۷	اسماعيل ۳۸۰

اسماعيل بن سُودكين ٩٢، ١٢٢، ٢٣٠،	العزیز ٣٢٠
٣٣٠، ٣٧٩، ٣٨٠، ٤٣٢، ٤٥١	القباد ٤٥٣
اسماعيل بن محمد بن يوسف العبّادى	القشیری ١٩١
٣٧٧	المحاسبي ١٢٨، ١٩٢، ٢٦٥
اسماعيل ٢٧٢	المُسْتَنْجِدُ بِاللّٰه ٦٣
اشرف الرّندى ٢٠٩، ٢٢٦، ٢٩٥	المُعزّ ٣٣٦
اشعري ١٩٢	المعظم ٣١٧، ٣١٨، ٤١٢، ٤٢٥، ٤٥٣،
أشَلّ القَبائلى ٢٦٣، ٢٦٥	٤٥٥
افلاطون ١٩٦، ١٩٩، ٢٠٢، ٤١٥	المقرّی ٤٢٠، ٤٢٢، ٤٢٧، ٤٣٧
الاشرف ٣٢٠، ٤٥٥	المَلِكُ الْمُظْفَرُ ١٨١، ١٨٢
الافضل ٤١٢	المنصور ١٦١، ٢٨٨
التادلى ٧٠، ١١٩	المومن ١٥٩
الحبشى ٢١٤، ٢٩٠، ٢٩٥	المهدوى ٢٠٩، ٢١٤، ٢٢٨، ٣١١
الحرالى ٤١٨	الميرتلى ٢٩٥
الرّجبي الخطرى ٣٩٩	الناصر بن احمد ابن الاشرف ٤١٩
الروعينى ١٠٥	الناصر لدين اللّٰه ١٨١، ٣٠٣، ٣١٦، ٣٢١
الست ٤٤٥	الياس ١٣٧، ١٥٨
الشّربلى ١٤٧، ١٤٨، ١٦٣	امام الحرّمين ١٩٢، ١٩٣، ٢٥٤
الشكّاز ٢٩٦، ٢٩٧	امام فخر رازى ١٩٣
الصاحب الاعزّ بن شكور ٣٢٣	اميدوكلس ١٢٤، ١٢٥
الصّفدى ٤٢٢	امّ جنان ١٦٥، ١٦٦
العادل ٣٢٠	امّ دلال ٣٧٩، ٤٣٩
العربى ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥، ١٢٠،	امّ رسلان ٤٣٩
١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٤، ١٣٥، ١٤١،	امّ سعد ١٦٤، ١٦٦
١٤٢، ١٤٥، ١٥١	ام عبد الرّحمن ١٦٤، ١٦٦، ١٦٧
العرينى ٢٨٤	امّ علا ١٦٤، ١٦٦

پ	امیر عبدالقادر ۴۷۷، ۴۷۶
پالاسیوس ۳۹	اوحدالدین کرمانی ۳۸۴، ۲۰۳، ۲۳، ۱۴
پُل نويا ۴۲۸، ۴۱۷، ۱۱۶	۴۵۱، ۳۸۹، ۳۸۸، ۳۸۷، ۳۸۶، ۳۸۵
پوزه ۴۸، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۴	اوربان دوم ۳۱۴
۴۵۳، ۴۲۵	ایزوتسو ۱۸، ۴۹، ۴۶۰، ۴۶۱
	ایوب الفهری ۱۲۰، ۱۸۴، ۲۰۷
ت	ایوب المقری ۴۴۴
تادلی ۳۰۵، ۳۷	ایوب بن بدر بن منصور المقری ۴۴۰
تادلی ۴۲، ۱۲۸، ۱۸۳، ۲۳۹، ۲۴۰	
ترمذی ۱۹۲	ب
تقی‌الدین ابن صلاح ۴۱۴	بایزید بسطامی ۱۳۸، ۱۷۵، ۱۸۸، ۳۶۰
تقی‌الدین الوزری ۲۵۳، ۲۵۵	۴۱۵
تقی‌الدین بن خزعل ۴۳۷	بدرُ الحبشی ۱۸۱، ۲۳۲، ۲۵۷، ۲۷۸
تقی‌الدین عبد الرَّحمن بن ۲۵۲	۲۸۹، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۸، ۳۰۸
تِلِمسانی ۴۱۷، ۴۳۹، ۴۴۳	۳۱۰، ۳۳۷، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۷۹، ۴۱۰
	۴۳۶
ث	بدرالدین ای‌دمور ۳۲۱
ثابت بن الجوزی ۴۱۳، ۴۵۲، ۴۵۶	بدیعُ الزّمان فروزانفر ۲۳، ۱۰۹، ۱۹۰
۴۷۱	۳۸۶، ۳۸۵
	بروکلماں ۱۸۰
ج	بُلّیا بن مَلِکان ۱۳۳، ۱۳۴
جامی ۳۸۵، ۳۸۸، ۴۷۶	بن رشد ۸۹
جبرئیل ۱۸۵، ۳۶۲	بن شُریح ۱۰۵
جراح بن خمیس الکتانی ۲۱۳	بن قَلیب ۱۰۵، ۱۲۰
جلال‌الدین رومی ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۰	بهاء‌الدین بن شداد ۴۳۶
جلال‌الدین منکبرنی ۴۵۳	بَیْبَرَس ۴۱۴

جمال الدين بن عبد الخالق ۴۷۲	حکیم ترمذی ۱۵۸، ۳۴۷، ۳۷۴
جمال الدين ساوی ۴۷۱	حَلَّاج ۳۴۸، ۳۵۳، ۳۷۵، ۳۸۲، ۴۱۵
جندی ۹۴، ۱۵۲، ۱۷۵، ۲۰۵، ۲۷۵	۴۱۶
۳۸۵، ۳۹۳، ۴۵۱، ۴۶۷، ۴۶۹	
جُنَید ۱۸۸، ۳۵۳، ۳۷۵	خ
جوزف فیلچر ۴۷۶	خضر ۹۶، ۱۰۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴
جولیان گرین ۵۰	۱۳۷، ۱۵۸، ۲۰۶، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۲۶
	۲۲۷، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۵۵، ۳۹۸
چ	خَلْفُ اللَّهِ الاندلسی ۱۲۳
چنگیز خان ۴۵۴	خواجه نصیرالدین طوسی ۳۹۰
ح	د
حبشی ۲۷۹، ۳۹۷	دمیاط ۴۳۳
حجاری ۱۸۳	دوزی ۶۱
حسان بن ثابت ۴۴۵	دومینیک اُرُوی ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۷
حسن الطویلی ۲۲۳	۲۳۷، ۲۳۸
حسین بن ابر الاریلی ۴۳۲	ذ
حسین بن الاربلی ۴۳۳	ذوالنون مصری ۱۸۸، ۳۷۵، ۴۱۵
حسین بن محمّد الموصلی ۴۳۲	ذهبی ۴۵، ۴۶، ۹۵، ۱۸۰، ۳۶۸، ۳۷۳
حضرت رسول ۸۴، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۱۰	۴۲۲، ۴۳۳، ۴۴۰، ۴۴۲
۱۱۶، ۱۳۲، ۲۳۶، ۲۴۱، ۲۵۱، ۲۵۵	
۲۶۱، ۲۶۲، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۶۹، ۲۷۳	
۲۷۵، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۹	ر
۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۷، ۳۷۲، ۳۷۸، ۳۹۷	راسپولی ۴۲
۴۰۰، ۴۰۲، ۴۰۴، ۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۱	ربیع بن محمّد الماردینی ۱۳۹
۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۷ و نیز محمد (ص)	رشیدالدین ابی الاصبیعه ۲۵۴

سولیس مقدس ۳۱۳	رکن‌الدین سجّاسی ۳۸۷
سهروردی شیخ الاشراق ۲۰۳، ۳۲۲	ریچارد شیردل ۳۱۳، ۳۱۴
سهل تُستری ۳۵۳، ۳۷۵	
سیدبون ۲۳۳	ز
سید حیدر آملی ۲۱، ۲۵۴	زردشت ۴۱۵
سیف‌الدین بن غلام‌الدین ۴۳۵	زکی‌الدین ۳۱۹، ۴۵۲
سیوان ۳۲۴	زکی‌الدین طاهر بن زکیّ ۴۲۵
	زَواوی ۱۸۴
ش	زین‌الدین یوسف الکردی ۴۲۷
شُربلی ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۷۱	زینب ۴۳۸
شعرانی ۴۵، ۷۳، ۱۱۷، ۲۰۷، ۴۱۹، ۴۲۰	س
شُعیب ۴۳۰	ساقِطُ الرَّفَرَف بن سقیط العرش ۳۶۷، ۴۰۹
شمس‌الدین الکردی ۴۲۵	سانچو ۸۳
شمس‌الدین خویّ ۴۱۸	سبتی ۳۶۵
شمس‌الدین شیرازی ۴۲۴	سَخاوی ۳۲۹، ۴۱۶، ۴۲۲، ۴۴۰، ۴۴۲
شمس‌امُّ الفقراء ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۸۱، ۲۳۳	سُعاد الحکیم ۳۵۲، ۳۵۳
شوآن ۴۸	سعد‌الدین حمویه ۳۹۰
شوشتری ۴۱۷	سَعْدُالدین فرغانی ۳۹۳
شهاب‌الدین سهروردی ۴۰۴، ۴۱۶	سعد‌الدین محمّد ۴۳۸، ۴۳۹
شیث ۱۵۵	سعد بن عباده ۴۴۵
شیخ ابوالحسن الحرّالی ۴۱۷	سقراط ۲۰۲
شیخ الحراری ۴۷۰	سلطان یعقوب ۳۰۵
شیخ الحرّالی ۴۲۸	سُلَمی ۱۸۹، ۱۹۲، ۳۰۳
شیخ الحریری ۳۳۵، ۳۳۶	سنوسی ۴۷۷
شیخ العربی ۴۵۱	

٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٣، ٣٩٧، ٤٠٨، ٤٠٩،	شيخ القبانى ١٥١
٤١٧، ٤٢٩، ٤٣٩، ٤٤٣، ٤٤٤، ٤٥١،	شيخ القرشى ٣٣٤
٤٦٦، ٤٦٧، ٤٧٦	شيخ الكتانى ٢١٤
٣٨، ٤٦، ٣٧٧، ٣٨٦، ٤٢٢	شيخ المهدوى ٢٢١، ٢١٢
٣٢٠، ٣٢٢، ٣٢٧، ٣٣٥،	شيخ سهروردى ٤٠، ٢٠٣، ٤٠٥، ٤١٥
٤٧١	شيخ سهروردى ٤٠، ٢٠٣، ٣١٦، ٣١٨،
٣٣٤، ٣١٨،	٣٢٥، ٤٠٥، ٤١٥، ٤٣٠، ٤٤٢
٤٣	شيخ عتيق ٣١٩، ٣٢٠
٤٧١	شيخ على الحريرى ٤١٤
٣١٣، ٣١٢، ٣١٤،	شيخ قرطبى ٣٢٠
٣١٥، ٣١٧، ٣٣٦، ٣٣٧، ٤١٣، ٤١٥	شيخ مهدوى ٢٠٩

ط

ص

طاهر ٢٢٨

صالح ٤٣٠

صالح اسماعيل ٤١٣

ع صالح البربرى ١٤٧، ١٤٨، ٢٢٣، ٢٢٤،

٢٢٥، ٢٣٩، ٢٤٠، ٢٥٩

عبدالجفار ٤٥٠

عبدالحق الاشبيلي ١٢١

صدرالدين ٢٥٤، ٢٥٥، ٣٢٣، ٤٥٠

عبدالحليب بن موسى ١٢٠، ٢٩٤

صدرالدين ابن حمويه ١٢٢، ٢٥٣

عبدالحميد بن السلام ١٧٠

صدرالدين البكرى ٤٣٣

عبدالخالق الأزدي ١٠٦

صدرالدين بن سنى الدوله ٤٢٥

عبدالرحمن ١٦٨

صدرالدين حمويه ٣٢٤

عبدالرحمن الشهيلي ١٠٥

صدرالدين عبدالحسن على ٢٥٤

عبدالرحمن اول ٦٣

صدرالدين قونوى ٤١، ٩٤، ١٥٢، ١٦٧،

عبدالرحمن دوم ٦٢

١٧٥، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٥١، ٣٥٤، ٣٨١،

عبدالرحمن عفير ١٤٣

٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٤، ٣٨٥، ٣٨٦، ٣٨٩،

- عبد الرزاق كاشى ۱۵۲
عبد السلام ۴۲۱
عبد السلام الزَّوَاوى ۱۶۷، ۴۲۰
عبد الصَّمَد الحَرَسْتانى ۱۸۴، ۴۱۸
عبد العزيز الجَبَّاب ۴۳۲
عبد العزيز المهدوى ۶۷، ۱۲۱، ۱۲۹
۲۰۸، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۳۰، ۲۳۹، ۳۱۰
۳۳۷
عبد العزيز بن زيدان ۲۸۰
عبد العلاء بن قازون ۲۲۳
عبد الغفار القوصى ۴۲۱
عبد القادر ۴۲۷
عبد القادر الجزائرى ۴۳۷
عبد القادر گیلانى ۱۴، ۱۲۸، ۲۵۵، ۳۶۳
۴۰۵، ۴۰۶
عبد الله الحَجَرى ۲۰۶
عبد الله الكتانى ۲۴۱، ۲۴۲
عبد الله المَوروى ۱۲۹، ۲۹۵، ۲۹۶
عبد الله انصارى ۱۹۲
عبد الله بن ابراهيم القَلْفاط ۲۸۶
عبد الله بن ابراهيم الملقى ۲۱۹
عبد الله بن محمد ۶۸، ۶۹
عبد الله مرورى ۱۸۸
عبد المومن ۵۸، ۶۰، ۶۱، ۸۰، ۸۱، ۱۲۳
۳۰۳، ۴۰۴
عبد المؤمن بن على ۱۲۳
عبد الواحد ۴۴۱
عتيق ۳۲۲
عَتِيق اللوراقى ۴۲۵
عثمان ۳۴۰، ۴۲۶، ۴۴۵
عثمان اسماعيل يحيى ۲۰، ۲۱، ۲۹، ۳۶
۳۹، ۴۰، ۴۳، ۷۵، ۸۸، ۸۹، ۱۲۰
۱۵۸، ۱۶۹، ۱۸۲، ۱۹۳، ۲۰۳، ۲۱۴
۲۲۸، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۵۴، ۲۷۷
۳۱۱، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۵۰
۳۵۷، ۳۶۰، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹
۳۸۰، ۴۰۴، ۴۰۸، ۴۰۶، ۴۴۵، ۴۶۸
۴۷۶
عريبى ۱۳۴
عزالدين بن عبدالسلام السُّلمى ۳۲۸
۴۱۳، ۴۱۸، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴
۴۷۰
عزالدين محمد بن السائق ۴۴۲
عَفِيفُ الدين يَلِمَسَانى ۳۲۷، ۴۱۷، ۴۲۳
۴۲۸، ۴۲۹
علاء الدين ۱۶۸
علاء الدين محمد بن السائق ۴۴۲
على ۴۲۶
على ابن نصر البجايه ۳۳۰
على الصلاوى ۱۷۰
على الكردى ۴۳۰
على بن مظفر النُّشَبى ۴۳۲، ۴۳۳
على بن يوسف بن التاشفين ۱۱۷
عماد الدين ۴۲۵، ۴۳۳، ۴۴۱، ۴۴۴

عمادالدین عبدالله ۴۷۳	فریتز مایر ۳۶، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۶
عمادالدین عمر ۳۲۵	فریدالدین عطار ۴۵، ۱۷۳، ۱۷۴
عمادبن نحاس ۴۷۲	فیروزآبادی ۴۴، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱
عمر ۲۵۵، ۳۴۰، ۳۹۶	۴۲۲، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۶۸
عمر البزاز ۴۰۵	فیلیپ آگوست ۳۱۴
عُمر الفرقوی ۳۹۹	
عیسی بن اسحاق الهذبانی ۴۳۲	ق
عیسی (ع) ۹۶، ۹۹، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۳	قاری البغدادی ۴۵، ۶۴، ۹۱، ۹۲، ۳۸۵
۱۰۴، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۳۷	۴۰۵، ۴۱۹، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۷۳
۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷	قاضی ابن زکی ۴۴۳، ۴۷۲
۱۵۸، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۵، ۳۳۹، ۴۳۶	قاضی خوی ۴۳۷
عین الشمس و البهاء ۳۵۵، ۳۵۶	قبرینی ۳۷، ۴۰، ۱۰۶، ۳۰۹، ۳۱۰
	۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۱، ۴۱۷، ۴۳۱
غ	قرشی ۲۵۲
غزالی ۱۲۸، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۰، ۲۵۱	قرطبی ۳۲۲
۲۵۴، ۲۹۷، ۳۶۷، ۳۸۷، ۴۱۶	قُرّة العین ۳۵۵
	قُشیری ۱۹۲
ف	قَضِیبُ البان ۱۰۹، ۲۵۵، ۲۵۶، ۳۹۸
فارابی ۲۰۰	قطب الدین القسطلانی ۲۵۳، ۴۱۶، ۴۲۸
فاطمه بنت ابن المثنی ۷۴، ۱۶۸	قطب الدین شیرازی ۴۵۰
فاطمه بنت یونس ۱۶۶، ۱۶۷، ۴۳۸	قلقاط ۲۸۷
فخرالدین عراقی ۳۹۳	قیصری ۱۵۲، ۳۹۳، ۴۷۶
فخرالدین یوسف ۳۲۵	
فرانسیس آسیزی ۵۰، ۷۷	ک
فردریک اول ۳۱۴	کاشانی ۱۵۲، ۳۹۳، ۴۷۶
فردریک دوم ۳۱۵، ۳۲۵، ۴۵۵	کامل الدین ابن العدیم ۴۳۵

کتابی ۲۱۳	محمد المراكشي ۳۰۶
کمال ابراهيم جعفر ۱۲۵	محمد المعظم ۴۴۴
کمال الدين تفلیسی ۴۴۲	محمد المعظمی ۴۳۳
کوهن ۳۲۴، ۳۱۵، ۳۱۳، ۴۸	محمد بن الاشرف الرندي ۲۰۸
کیخسرو ۳۹۵، ۳۹۴، ۳۸۴، ۳۸۲	محمد بن الخياط ۳۳۴
کیکاوس ۳۷۳، ۱۸۱، ۹۸، ۴۲، ۴۱، ۳۹	محمد بن خالد ۳۶۴
۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۷	محمد بن سائق ۴۴۱
۴۰۶، ۴۰۷، ۴۵۶	محمد بن سعد الدين المعظمی ۴۳۳
	محمد بن سعد الدين بن برنگوش ۳۸۰
گ	محمد بن عبدالواحد الحموی ۴۴۱
گریل ۴۹، ۱۱۷، ۱۲۰، ۲۰۶، ۲۵۲	محمد بن علی الميورقي ۴۳۳
۲۷۸، ۳۱۱، ۳۱۹، ۳۲۷، ۴۰۵، ۴۲۱	محمد بن قاسم التمیلي الفاسی ۱۸۴
	۲۳۸، ۲۵۳، ۲۶۳، ۳۶۴
ل	محمد بن قاسم تمیمی ۲۶۲
لویس نهم ۳۲۴	محمد بن محیی الدين بن عربی ۴۳۳
لوی پرونسال ۱۷۷، ۵۴، ۵۶، ۶۳	محمد بنوزکی ۱۶۷
لوی ماسینیون ۱۶، ۲۰۳، ۲۵۳، ۳۳۳	محمد بن یوسف ۴۴۱
۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۶، ۳۵۷، ۴۱۶	محمد سعدالدين ۱۶۷، ۱۶۸، ۳۸۶
۴۴۷، ۴۲۳	۳۹۳، ۴۱۰، ۴۳۳، ۴۴۲، ۴۵۱
م	محمد (ص) ۵۴، ۷۳، ۷۴، ۹۹، ۱۰۰
مارسیاس ۱۶۱	۱۰۱، ۱۰۴، ۱۱۶، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۵۳
مجدالدین اسحاق بن یوسف الرومی	۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۷۴، ۱۸۵، ۱۸۶
۳۸۱، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۵	۱۸۷، ۲۳۹، ۲۶۷، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۶
محمد الحصار ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۳۷	۲۷۹، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۶۲، ۳۶۸، ۴۰۱
محمد الخياط ۳۳۷، ۳۳۳	۴۳۰، ۴۷۸
	محمد عمادالدين ۱۶۷، ۱۶۸، ۴۳۸

٢٥٥، ٢٥٤	محمود بن حمويه	٤٥٥
٤٤٢	محمود بن عبيد الله الزنجاني	مَلِكُ الْمُظَفَّر ١٨٠
٤٦	محمود غراب	ملك المعظم ٤٥٢
٤٣٧، ٤٢٦، ٤٢٥	محيي الدين بن زكي	ملك الناصر ٤٥٦، ٤٣٥
٤٣٤، ٤٢٧	محيي الدين محمد بن علي	مُناوى ٤٢٢
٨١، ٨٩، ١٠٦، ١١٧، ١١٨، ١٢٣، ١٤٢، ١٦٠، ٢٠٣، ٢٠٨	مراكشي ٥٨	منصور ١٦٠، ١٦٢، ٢٥٨، ٢٨١، ٣٠٣
٢١٩، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٥٨، ٣٠٤، ٣٠٧		٣٠٥، ٣٠٤
٣٢٧		موسى ابن ميمون ١٤، ٥٨، ٢٠٢
٤٧٧، ٣٨٩	مرتضى الزبيدي	موسى بن محمد القباب ٣٧٨، ٣٧٧
٦١	مردنيش	موسى بن يحيى بن محمد القرشي ٤٤٣
١٦٦، ٩٧	مريم بنت محمد بن عبدون	موسى (ع) ١٥، ٧٣، ٩٩، ١٠٠، ١٠١
٤٣٨		١٠٣، ١٠٤، ١٣١، ١٣٧، ١٤٣، ١٥٤
٤٢٩، ٤٠٠	مسعود الحبشي	١٧١، ١٨٢، ٢٠٢، ٢٠٦، ٢٧٢، ٢٧٣
١٧٠	معاذ بن الاشرف	٢٧٥، ٣٤٣، ٣٧٨، ٤٦٨
٣٧، ٤٠، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩	مقرّي	مهدى بن تومرت ٦٠، ٨٠
٣٢٢، ٣٨٦، ٤١٧، ٤١٩		ميخائل والسن ٤٩، ٣٤٠، ٣٤١، ٣٤٣
٣٩٤، ٣٧٣، ٣٢٢، ١٨٢	ملك الاشرف	٣٨٠، ٣٤٤
٤٧١، ٤٧٠، ٤٥٥، ٤٥٣		ميخائيل خوتكيويچ ٣٩٩
٣٢١، ٣١٧، ٣١٥، ٩٨	ملك الظاهر	ميرتلي ١٤٢، ١٤٣، ١٤٤، ١٤٥، ١٧١
٤٣٢، ٤١٢، ٣٧٣		١٨٤
٣١٦، ٣١٥، ١٨٢، ٩٨	ملك العادل	مؤيد الدين جندی ٩٤، ١٥٢، ٣٩٣، ٤٦٧
٣١٧، ٣١٨، ٣١٩، ٣٢٠، ٣٢٤، ٣٢٥	ن	
٤٧١، ٤٥٢، ٤١٤، ٤١٣، ٤١٢، ٣٧٣	نابلسي	٤٧٦
٤٣٥، ٣٧٣	ملك العزيز	ناصر ٢٦٠، ٣٠٥، ٣١٨
٤٥٣، ٣٢٦، ٣٢٤، ٣٢٣	ملك الكامل	ناصر الدين ٣٨٣

ناصر بن ابی الفَرَج ۱۸۴	هومفریز ۴۸
ناصر داود ۴۱۳، ۴۵۶، ۴۷۰	
ناصر یوسف ۴۴۲	ی
نایبرگ ۳۶	یافعی ۴۰۵
نجم‌الدین ابو المعالی ۴۴۹	یحیی ۲۷۱، ۷۲
نجم‌الدین رازی ۳۹۰	یحیی بن الأخفش ۴۴۵
نَجْمُ الدین کُبری ۳۹۰، ۴۵۱	یحیی بن یُغان ۷۱، ۷۰
نجم‌الدین محمد بن شانی الموصلی ۴۳۵	یحیی بن یُغانی ۶۸
نصر الله بن علی بن العز الشیبانی ۴۳۳	یعقوب (ع) ۲۷۲
نظام ۴۲، ۳۵۵، ۳۵۶، ۳۵۸	یعقوب ابوالقاسم بن تقی ۲۵۹
نِفَرّی ۱۹۲، ۲۲۹، ۲۳۱، ۴۲۹	یعقوب الکورانی ۴۲۹
نورالدین ۳۲۵، ۴۱۳	یعقوب بن مُعاذ الوری ۴۳۳
نیکلسون ۳۶، ۳۵۷	یوسف (ع) ۲۷۱
ه	یوسف ابو یعقوب ۱۴۳
هارتمان ۱۸۰، ۳۱۶	یوسف الشَّاطِبی ۱۰۵
هارون ۲۷۲، ۲۷۴	یوسف الکوُمی ۱۲۹، ۱۹۱
هارون الرشید ۳۶۴، ۳۶۵	یوسف المُغاور ۱۷۰
هانری کُربن ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۵، ۳۶، ۳۹، ۴۹، ۵۰، ۹۳، ۹۶، ۱۰۹، ۱۲۴، ۱۵۷، ۲۱۵، ۲۴۶، ۲۵۴، ۳۲۲، ۳۴۳	یوسف بن درباس الحمیدی ۴۴۳
۳۹۰، ۳۹۹، ۴۰۷	یونس (ع) ۳۹۹
هلاکو ۴۲۵	یونس بن عثمان الدِمَشقی ۴۳۳
هود ۱۵۰، ۳۴۱، ۴۳۰	یونس بن یحیی الهاشمی ۱۸۱، ۲۵۵، ۳۶۳
	یُونینی ۴۲۵، ۴۳۴، ۴۳۷، ۴۷۲



«کتاب کبریت احمر تألیف کلود عدّاس، جامع ترین و موثق ترین و معتبرترین کتاب در شرح احوال و زندگانی ابن عربی است.»

ویلیام چیتیک

کبریت احمر برجسته ترین کتاب در شرح حال ابن عربی است که تاکنون نوشته شده است.

مجله فرهنگ مذهبی

شیخ الاکبر در خلال هشت قرن اخیر نفوذی شگرف بر صوفیان داشت. برغم آثار عظیم وی و تأثیر بسیارش، مطالعات اندکی درباره وی صورت گرفته است. نوشته های ابن عربی جدا از زندگانی او نیست این نوشته ها را نمی توان از مقامات بلند شیخ الاکبر جدا ساخت، نوشته هایی که از شرق تا غرب در پهنای وسیع جهان اسلامی با استقبال بی نظیری روبرو شد و دست به دست گشت. جهان اسلامی در آن موقع، از سویی با تهدید مسیحیان در اسپانیا روبرو بود و از سوی دیگر، با صلیبیان در فلسطین می جنگید. ابن عربی هم در حیات روحانی و هم در زندگانی جسمانی خویش، هر جا که رفت و با هر که مصاحبت گزید، ناظر به این وقایع بود و از سلوک در مقامات روحانی خود باز نماند.

پیش از انتشار این کتاب، آنان که در پی شرح حالی از ابن عربی بودند، منابع اندکی در اختیار داشتند. کتاب سترگ کلود عدّاس با اشراف کامل وی بر نوشته های خود ابن عربی و سایر منابع اصیل دیگر، خواه عربی و خواه فارسی، به رشته تحریر درآمده است و منبع کاملی در زندگی ابن عربی به شمار می آید. با این کتاب هم زندگی ابن عربی را می شناسیم و هم با دنیایی که او در آن زیست، آشنا می شویم و هم تاریخ دقیق نوشته های او را درمی یابیم و هم به اصول عقاید وی پی می بریم. بی شک کتاب کلود عدّاس در حوزه مطالعات و پژوهش های ابن عربی، ارمغانی است که باید قدر نهاد و تمجید کرد.